

هذا كتاب الجوهرة الوسط
لناظمها الشيخ اللقاني المسمي
تلخيص التجريد لعمدة المريد
لشرح جوهرة
التوحيد

ح ع
٢٩٩٥ ١٨٩

عدد ٥
كراريسه
٥٣
وثلاث
ورقات




وقف
وحبس هذا الشرح العظيم الامير بكير جلبي على
طلبة العلم بمنفلوط تقبل الله منه امين

هذا الكتاب تلخيص التجريد لعمدة
المريد شرح جوهرة التوحيد لمولانا
القطب الرباني الشيخ ابراهيم اللقاني
بلغه الله الاماني في دار التهاني
بمحمد واله امين والحمد
لله رب العالمين
امين
اهـ

هذا شرح
الشيخ الوسط



بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم
احمد الله واشكره واتوب اليه واستغفره واسأله التوفيق
واستغفره واستمد احسانه واستمطره واتوسل اليه برأس
العارفين وسيد المرسلين وسند الضعفا والعاجزين ان يصلي
ويسلم عليه الى يوم الدين وعلى آله واصحابه واهل طاعته
اجمعين وان يحفظ على ايماني وان يصلح لي ذريتي واخواني
اما بعد فيقول العبد الفقير الحقير ابراهيم اللقاني المالكي
معدن العجز والتقصير قد كنت علقت على مقدمتي الملقبة
بجوهرة التوحيد في العقايد شرحا واسع الاطراف مشرفا
على الاحاطة بفن العقايد غاية الاشراف سميته بعمدة
المريد لجوهرة التوحيد فاذا الهمم عنه متقاعدة وتراخي
اكثر الطلاب عن الوصول اليه جامدة فعزمت
على تلخيص لطيف وانموذج له شريف يكون معونة للطلاب
ووسيلة للزلفى يوم الحساب فعارضتني الشواغل والامراض
وترادفت على احوال العيال والاعراض ولم ازل في مقام
التردد لما اراه من فتور الطالبين ورضاهم باتباع الملبسين
حتى استوى عندهم الشك واليقين وصار عندهم غالب اهل
العصر بغير حق مجتهدين فبينما انا على تلك الحال اقدم
رجلا واؤخر اخرى ولا استطيع المجال اذ ورد على كتاب
احبنا في الله تعالى شيخ الطريقة والحقيقة استاذ اهل السلوك
ذي العروة الوثقى سيدي الشيخ محمد المعروف بقاضي زاده
البالكيسري جعل الله التقوى زاده وفيه اني ارسلت
اليكم قرطاسا وقلما ومدادا هدية مني اليكم لتوكيد المحبة

حشرنا

حشرنا الله في زمرة المتحابين في الله انتهى ففهمت منه
اشارة الاذن والتوكيد وامر السادة يجب امتثاله على
العبيد فبحول الله اجبت القصد الذي كان ورغبته
الى الله في نفع عباده وساير الاخوان بشرح لا يتقاعس عن
افادة المبتدي ولا ينحط عن تذكير المنتهي سميته
تلخيص التجريد لعمدة المريد لشرح جوهرة التوحيد طويت
فيه الانقال والعبارات وعدلت فيه غالبا عن الرموز
والاشارات حرصا على عموم الانتفاع ورغبت في انتشار
العقايد الصحيحة في جميع البقاع ومن رام المزيد فعليه
باصل عمدة المريد وها انا اشرع في المقصود بعون
المقوي المعبود فاقول افتتح كتابه ببسم الله
الرحمن الرحيم اقتدا بالكتاب العزيز وعملا بقول النبي صلى
الله عليه وسلم العظيم عليه افضل الصلاة واتم التسليم كل امر ذي
بال لا يبدا ببسم الله فهو ابتر وفي رواية اقطع وفي اخرى
اجذم ومعنى الجميع انه ناقص معنى وان تم حسا ويقدر
عامل الجار والمجرور فعلا لاتيانه في العمل ومن مادة التاليف
لدلالة المقام على الشمول ومؤخرا لافادة الحصر والاهتمام
ردا على عبدة الاصنام والاسم عند البصريين مشتق
من السمو وهو العلو لانه اشارة لمسماه واظهار له بعد خفاه
وعند الكوفيين من الوسم بمعنى العلامة اذ هو علامة دالة على
مسماه والمختار الاول وعليه فهو من الاسما التي حذفت اعجازها
لكثرة الاستعمال وبنيت اوايلها على السكون وادخل عليها
مبتدا بها همزة الوصل توصلا للنطق بالساكن فوزنه قبل

قوله ودليله
ابي المختار

وسميت
التغيير فعل وبعده افع ودليله اسماء واسام وسمي
وجي سُمي كهدي وعلى الثاني هو من الاسماء التي حذفت
فاوها وعوض عنها همزة الوصل فوزنه قبل التغيير فعل
وبعده إعل ورجح بقلة الاعلال ورد بلزوم اطراد القلب
وهو بعيد والبا للاستعانة او الملابسة والاضافة
للعموم والله اصله اله حذفت همزته وعوض عنها حرف
التعريف وادغم ثم جعل علما للذات الواجب الوجود الخالق
للعالم المستحق للعبودية وجميع المحامد والصواب انه
عربي كما هو مذهب الاكثرين خلافا للبلخي من المعتزلة حيث
زعم انه معرب فقيل عبري الاصل وقيل يوناني واكثر اهل
العلم كما قال السهيلي وغيره انه الاسم الاعظم واختار
النووي انه الحي القيوم والرحمن الرحيم صفتان مشبهتان
دالتان على المبالغة في الرحمة وهي لغة رقة القلب والانعطاف
يقتضي التفضل والاحسان لكن هنا باعتبار الغاية لا باعتبار
المبدا لاستحالته عليه تعالى وفي كونها صفة ذاتية او فعلية
قولان فهي ارادة الاحسان او نفسه ثم الصفة المشبهة
تصاغ من اللازم ومن المتعدي بعد تحويله اليه او بعد تنزيله
منزلته وقاعدة ان زيادة البنا تدل على زيادة المعنى
ان سلم اطرادها مع اتحاد النوع يقتضي ان في الرحمن من
المبالغة ما ليس في الرحيم وهو كذلك لكن لا على نمط واحد
بل تارة باعتبار الكمية نحو يا رحمن الدنيا ورحيم الاخرة
لعموم رحمة الدنيا وخصوص رحمة الاخرة بالمومن
وتارة باعتبار الكيفية نحو يا رحمن الدنيا والاخرة ورحيم
الدنيا

الدنيا لان النعم الاخروية كلها جسام واما الدنيوية فمنها
الجليل ومنها الدقيق وقدم الله عليهما تقديما لما
يدل على الذات على ما يدل على الصفات كما قدم الرحمن على
الرحيم لتقدم رحمة الدنيا ولاختصاصه به تعالى ولانه
ابلغ فيكون الرحيم له كالتتمة والرديف على ان ابن هشام
قال والحق قول الاعلم وابن مالك انه ليس بصفة بل علم
قال وبهذا لا يتوجه السوال ويبنى على علميته
انه في البسملة ونحوها بدل لا نعت وان الرحيم بعده نعت
له لا نعت لاسم الله تعالى اذ لا يتقدم المبدل على النعت
ومما يوضح انه غير صفة مجيئه كثيرا غير تابع نحو
الرحمن علم القران قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن واذا
قيل لهم اسجدوا للرحمن قالوا وما الرحمن انتهى قال شيخ
الاسلام زكريا الانصاري قلت لا يمنع غلبة علميته
اعتبار وصفيته الاصلية فيجوز كونه نعتا باعتبارها
واما مجيئه غير تابع فلا يدل على عدم اعتبارها لان الموصوف
اذا علم جاز حذفه وبقا صفته كقوله تعالى ومن الناس
والدواب والانعام مختلف الوانه اي نوع مختلف الوانه
انتهى وتخصيص البسملة بهذه الاسما لاشعار العارف
بان المستحق لان يستعان به في مجامع الامور هو المعبود
الحقيقي الذي هو مولي النعم كلها عاجلها واجلها دقيقها
وجليلها فلا ينبغي من طلب دقيقها على ما هو المعروف
في سوال العظما بالغة منه تعالى في الاحسان والكرم

واللطف بالانسان تنبيهات الاول قال القشيري
اسماؤه تعالى الف اسم ثلثمائة في التوراة وثلثمائة في
الزبور وثلثمائة في الانجيل وتسعة وتسعون في القران
وواحد في صحف ابراهيم انتهى الثاني لا يقال هذه المنظومة
شعر وقد نص الزهري والشعبي على انه لا يكتب في الشعر
بسم الله الرحمن الرحيم لانا نقول نص سعيد بن جبير على
جواز ذلك وتابعه على ذلك الجمهور قال الخطيب وهو
المختار قال بعض العلماء ومحل الخلاف في غير الشعر المحتوي
على علم او وعظ والا فلا شك في دخوله في كتب العلم المطلوب
افتتاحها بذلك كما ان محله ايضا الشعر غير المحرم والمكروه
فان التسمية لا يجوز فيهما الثالث حكى صاحب الاستغنا
في شرح اسماء الله الحسنى عن شيخه ابي بكر التونسي انه
قال اجمع علماء كل ملة على ان الله تعالى افتتح كل كتاب
له ببسم الله الرحمن الرحيم الرابع قال سيدي يوسف
ابن عمر البسملة مبدأ كلمات الله تعالى فبدءا انزلت على
ادم وكانت سبب توبته حين اكل من الشجرة ثم رفعت
فانزلت بعده على نوح ثم رفعت فانزلت بعده على ابراهيم
ثم رفعت فانزلت بعده على موسى ثم رفعت فانزلت بعده
على سليمان ثم رفعت فانزلت بعده على عيسى ثم رفعت
فانزلت بعده على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وقبله لم ترفع بل
لم تزل تنتقل من نبي الى نبي انتهى الحمد لغة
الثنا باللسان على الفعل الجميل الاختياري على جهة
التعظيم

التعظيم سواء كان في مقابلة نعمة ام لا فدخل في الثنا الحمد
وغيره كالمدح وخرج باللسان الثنا بغيره كالحمد النفسي
بان خص التعريف بالحمد اللفظي والا كان جريا على الغالب
وبالجميل ولو عند المحمود فقط بزعم الحامد الثنا على غير
الجميل تهكما وبالاختياري المدح فانه يعم الاختياري
وغيره تقول مدحت اللؤلؤة على حسنها ومدحت زيدا
على رشاقة قده دون حمدتهما ومن قال انه مرادف
للحمد يرد له في شرطه المذكور زعم ان الاول من هذين
مؤول والثاني خطا او مؤول بدلالته على فعل اختياري
وعليه فقيد الاختيار بيان للماهية لا للاحتراز وعلى
جهة التعظيم يخرج ما كان على جهة الاستهزاء والسخرية
نحو ذق انك انت العزيز الكريم ولا شك في تناوله
للظاهر والباطن اذ لو تجرد الثنا المذكور عن مطابقة
الاعتقاد او خالفته افعال الجوارح لم يكن حمدا بل
تهكما او تمليحا وهذا لا يقتضي ركنية افعال الجوارح
والجنان للعرف لانهما اعتبرا شرطين لا شطرين
واعترض على قيد الفعل والاختيار بانه يلزم ان لا يكون
وصفه تعالى بصفاته الذاتية حمدا له فلا يتناوله
التعريف وليس كذلك واجيب بانه يتناوله
تبعا وبانها مختارة له بمعنى ان ذاته اقتضت الوجود
لها على ما هي عليه فنزلت لذلك الاقتضاء منزلة افعال
اختيارية وبانها مبدا افعال اختيارية فالحمد
عليها باعتبار تلك الافعال الاختيارية فالمحمود عليه

اختياري بما لا او اما الحمد عرفا فليس هو عبارة
عن قول القايل الحمد لله بل هو فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب
كونه منعما وذلك الفعل اما فعل القلب اعني اعتقاد اتصافه
تعالي بصفات الكمال والجلال او فعل اللسان اعني ذكر
ما يدل علي ذلك الاتصاف او فعل الجوارح وهو الاتيان
بافعال تدل علي ذلك والشكر لغة هو الحمد عرفا
واما الشكر عرفا فهو صرف العبد جميع ما انعم الله به
عليه من السمع والبصر وغيرهما الي ما خلق هو له واعطاه
لاجله كصرف النظر الي مطالعة مصنوعاته والسمع الي
تلقي ما ينبي عن مرضاته والاجتناب عن منهياته
فهو اعم مطلقا من الحمد عرفا لعمومه النعمة الواصلة
الي الحامد وغيره واختصاص الشكر بما يصل الي الشاكر
لاطلاق المنعم في تعريف الحمد وتقييده في تعريف الشكر
بالله تعالي ونعمته واصلة منه الي عبده الشاكر وايضا
فعل القلب او اللسان وحده مثلا قد يكون حمدا وليس
بشكر اصلا اذ قد اعتبر فيه شمول الالات وايضا الشكر
عرفا لا يتعلق بغيره تعالي بخلاف الحمد وبقية النسب
مذكورة في الاصل تنبيهات الاول المدح
لغة الثنا باللسان علي الجميل مطلقا علي جهة التعظيم
اختياريا كان الجميل او لا واما المدح عرفا فهو ما يدل علي
اختصاص الممدوح بنوع من الفضايل وعليك باستخراج النسبة
بينهما فقط وبينهما وبين الحمد ان شا الله تعالي لكل العين
الثاني لا يخفي ان كلا من الحقايق الثلاث يعتبر فيه خمسة

امور

امور مثلا حقيقة الحمد لابد في تحققها من ثنا بجميل علي الوجه
المذكور ومن مثني كذلك ومن مثني عليه ومن مثني به ومن
ما يقع الثنا بازايه ومقابله فالثنا هو ذكر الحمد والمثني
ذاكره والمثني عليه هو الله سبحانه هنا وما يقع الحمد بازايه
ومقابله هنا هو صلاته وما يقع به الثنا هنا اشار اليه
باسم الله الجامع للذات والصفات والافعال ويقاس
علي هذا المدح والشكر وتحقيق هذه القيود مذكور في
الاصل وربما يفهم مما اشرنا اليه في شرح تعريف
الحمد بعضها الثالث وجه تغاير الاخيرين اعني المحمود
عليه والمحمود به ان الواصف كثيرا ما يلاحظ في موصوف صفة
من صفاته ثم يصفه بسبب ملاحظة هذه الصفة بما فيه
من باقي صفاته كان يلاحظ كرمه فيصفه بالعلم والشجاعة
فالتغاير بينهما حقيقي وقد يكون التغاير بينهما اعتبارا
فقط كان تحمده علي شجاعته بها فان فيها حيثيتين احدهما
كونها موصوفا عليها والاخري كونها موصوفا بها فهي باعتبار
الحيثية الاولي محمود عليها وباعتبار الحيثية الثانية محمود
بها وتحقيقه ان المحمود به ما يقع ويودي به الحمد والمحمود عليه
ما يقع الحمد بازايه ومقابله الرابع اداة التعريف
من الحمد اما للاستغراق كما عليه الجمهور ودلالة الجملة
حينيذ علي اختصاص الحمد بكونه مملوكا او مستحقا لله
تعالي او مختصا به في غاية الظهور واما للجنس كما عليه
الزمخشري وحينيذ فدلالة الحمد علي الاختصاص به تعالي بواسطة
جعل اللام في الخبر للاختصاص فلا فرد منه صفة لغيره تعالي

والاوجه الجنس في ضمنه فلا يكون مختصا به هذا خلف
واما للعهد الذهني فلها اذ هي في الفارس كما نقله العز
بن عبد السلام واجازه الواحدي على معنى ان الحمد الذي حمد
الله به ذاته وحمده به انبياؤه واولياؤه مملوك او مستحق
له او مختص به والعبرة بحمد من ذكر فلا م دمته لغيره واولى
الثلاثة اوسطها تنبيهات الاولى لفظ الاسم جامع
لمعاني الاسماء الحسنى كلها وما سواه منها خاص بمعنى دون
اخر ولهذا يضاف اليه جميع الاسماء فيقال الرحمن من اسماء
الله وكذا الباقي ولا يضاف هو الى شيء منها فلا يقال الله من
اسماء الخالق وكذا الباقي ولذا لم يقل الحمد للخالق او الرازق
او نحوهما مما يوهم اختصاص الحمد بوصف دون وصف وانما
تعرض للانعام بقوله بعد على صلاته بعد الدلالة على استحقاق
الذات تنبيها على تحقق الاستحقاقين وقدم لفظ الحمد وان
كان التقدم الذاتي ثابتا للذات المقدسة لاقتضاء المقام
مزيد اهتمام به وان ذكر الله اهم في نفسه اذ البلاغة انما
هي برعاية مقتضيات الاحوال الثانية تكرر هذا
الاسم الشريف في القران الفي مرة وخمسمائة مرة وستين مرة
وقيل الفي مرة وثلاثمائة وستين مرة وبه وقع الاعجاز حيث
لم يتسم به احد غير الله ولا يصح الدخول في الاسلام الا به
الثالثة لا يلزم من الاقتصار على ذكر الحمد للاتباع
ولقوله عليه السلام لا يبدا فيه بالحمد لله ان يكون افضل من
الشكر بل الشكر افضل من الحمد ولذا قل اهله كما جا عليه

وقليل

وقليل من عبادي الشكور وجا قوله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده
بصيغة العموم ولا يعارضه حديث الحمد راس الشكر ما شكر
الله من لم يحمده لتناويل الزمخشري والقاضي وسيد المحققين
ولفظوات التسخصاء اذ المراد ثناء على المنعم بما يدل على تعظيمه
واكرامه لم يظهر منه شكر وان اعتقد وعمل فلم يعد
شاكرا لان حقيقة الشكر اظهار النعمة والكشف عنها كما
ان كفرانها هو اخفاؤها وسترها والاعتقاد امر
خفي في نفسه وعمل الجوارح وان كان ظاهرا الا انه يحتمل
خلاف ما قصد به فانك اذا قمت لاحد تعظيما له احتمل
القيام امرا اخر اذ لم يتعين للتعظيم واما النطق
فهو الذي يفصح عن كل خفي ويجلي كل مشتبه فلا احتمال
له بل هو ظاهر في نفسه ومعين لما اريد به وصفا
فكما ان الراس اظهر الاعضاء واعلاها وهو اصل لها وعمدة
لبقائها كذلك الحمد اظهر انواع الشكر واشهرها وادلها
على حقيقة الشكر اعني الابانة عن النعمة حتى اذا فقد كان ما عداه
بمنزلة العدم انتهى الرابعة قال سيدي يوسف بن عمر
اختلف في تعيين الفاضل من الحمد فقيل الحمد لله بجميع محامده
كلها ما علمت منها وما لم اعلم على جميع نعمه كلها ما علمت منها
وما لم اعلم وقيل اللهم لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت
على نفسك وقيل الحمد لله حمدا يوافي نعمه ويكافي مزيده وتنبني
على ذلك مسئلة فقهية وهي من حلف ليحمدن الله بافضل محامده
فمن اراد الخروج من الخلاف فليحمده بجميعها وزاد غيره في القول
الاول عدد خلقه كلهم ما علمت منهم وما لم اعلم ذ في الاذكار النواوية

لو حلف ليثنين على الله احسن الثنا فطريق بره ان يقول
لا احصي ثنا عليك انت كما اثنيت على نفسك زاد بعضهم فلك
الحمد حتى ترضى وضعف والمتولي المسئلة فيمن حلف
ليثنين على الله باجل الثنا واعظمه وزاد في اول الذكر سبحانك
وروي ان ادم قال يا رب شغلتني بكسب يدي فعلمني
شيا فيه مجامع الحمد والتسبيح فاوحى الله اليه يا ادم اذا اصبحت
فقل ثلاثا واذا امسيت فقل ثلاثا الحمد لله رب العالمين
حمدا يوافي نعمه ويكافي مزيده فذلك مجامع الحمد والتسبيح
ومعنى يكافي مزيده يساوي ويقوم بشكر ما زاد من
النعم والاحسان الخامسة قال النووي يستحب
الحمد في ابتدا الكتب المصنفة وكذا في ابتدا دروس المدرسين
وقراة الطالبين سوا اقرا حديثا او فقها او غيرهما واحسن
العبارات في ذلك الحمد لله رب العالمين انتهى وتبعه عليه
من ايمتنا ابن الفاكهاني بزيادات حسنة قلت يتامل
في قوله واحسن به الخ فان المتبادر انه يخالف لقوله ان البر
يقع بلا احصي ثنا عليك الخ اذ الغرض انه ليثنين على الله
احسن الثنا فحصول البر به يوجب انه احسن من
الحمد لله رب العالمين وقد تدفع المخالفة بان احسنية
البر وهذه احسنية القراة والجعل في التصنيف كما
يشير اليه قوله في ذلك على صلاته اي في تقابلها وبازايها
او لاجلها حال من الضمير في الخبر لا لغو متعلق بالحمد حتى
يلزم فصل معمول المصدر من حيث المصدرية منه باجنبي
منه من تلك الحيثية وان كان معمولا له من حيث الابتدائية

تنزيلا

تنزيلا لتغاير الحيثيتين منزلة تغاير الذاتين والصلاة
بكسر الصاد المهملة جمع صلة كعدة بمعنى العطية والنعمة
وهي لين العيش وخصبه او المنفعة المفعولة على جهة
الاحسان الى الغير ثم يصح ان تكون بالمعنى المصدري
وان تكون بمعنى المنعم به والاول اولى لان الحمد على الصفات
اولى منه على متعلقاتها كما قاله بعض المحققين رحمهم الله
تنبيه اوقع الحمد في مقابلة نعمة لا مطلقا
لان الحمد على النعم يثاب عليه ثواب الواجب لتحقق القيام
بشكر المنعم الواجب شرعا في ضمنه بخلاف المطلق فانه
يثاب عليه ثواب المندوب والله اعلم ثم هي لمجرد
الترتيب الذكري او الذهني ولم يات بها ولا بغيرها في
جملة الحمد تمييزا بين ما يتعلق بالخالق وبين ما يتعلق بالمخلوق
سلام الله اي تحيته او تسليمه من الافات دنيوية
كانت او غيرها والاضافة فيه للرمز الى طلب ما يليق
بالرب الكريم اهداؤه للسيد الرحيم والمحبوب العظيم
ولكراهة افراده عن الصلاة وافرادها عنه قال مع صلاته
اي رحمة الله المقرونة بالتعظيم كاينان على نبي يهمز
ولا يهمز وهو انسان حر ذكر من بني ادم اوحي اليه بشرع
وان لم يومر بتبليغه فهو اعم من الرسول الذي هو انسان حر
ذكر من بني ادم اوحي اليه بشرع وامر بتبليغه كان له
كتاب ام لا نسخ شرعه شرع غيره ام لا ولذا كثرت الرسل
وقلت الكتب فان الرسل ثلثماية وثلاثة عشر والكتب ماية
واربعة تنبيهان الاول في اول كلامه ايهام

اطلاق النبي وسياتي انه ابدل منه ما يخصه بنبينا صلى الله عليه
وسلم الثاني قال بعض المحققين تعدية الصلاة بعلى مع ان
ان صلى يعدى للخير باللام ويعلى للشر لانها ضمنت معنى
الانزال اي اللهم انزل عليه رحمتك او معنى الاستعطاف
اي اعطف عليه برحمتك ورجح هذا لما بين الصلاة والعطف
من المناسبة بخلافها مع الانزال انتهى الثالث الصلاة
عليه صلى الله عليه وسلم واجبة في العمر مرة واحدة على المشهور
عند اصحابنا قاله في الشفا قال الرصاع والذي يظهر ان
السلام كذلك فرض في العمر والزايد على ذلك مستحب متاكد
وما نقل عن بعض شيوخ المغرب من التوقف فيه لا اصل له
بل الحق ان حكمهما في الوجوب والندب التساوي واما
داخل الصلاة فاوجبها الشافعي في التشهد وهي عندنا
فيه سنة او فضيلة قال ابن التلمساني في حواشي الشفا
تبعا لما اطبق على نقله المحققون من شراح الرسالة تجب
لايجاد بتركه نقله الاشياخ منهم وما فرض مرة في العمر
الشهادتان والحمد لله والحج والصلاة على محمد صلى الله
عليه وسلم الرابع يستحب اثبات الصلاة والسلام بعد
البسملة في الرسايل كما احدث في زمن ولاية بني هاشم
ومضى به العمل في الاقطار ومنهم من يختم بها الكتاب
ايضا وقد اعتمدناه في هذه الارجوزة الخامس تعبيره
بالنبي دون الرسول ليس تنزلا لما قاله ابن عبد السلام من تفضيل
النبوة لتعلقها بالحق على الرسالة لتعلقها بالخلق لانه
مردود بان الرسالة فيها التعلقان كما هو ظاهر بل هو

للاشارة

للاشارة الى انه اذا استحق الصلاة والسلام عليه صلى الله عليه
وسلم لجهة النبوة استحقها لجهة الرسالة بالطريق الاولى
السادس لا شك ان الله تعالى افاض على محمد صلى الله عليه
وسلم كل كمال بشري بالفعل وهو امن سلب ذلك فيما
لا يزال كما هو واجب الاعتقاد فما المطلوب بهذه الصلاة
والسلام قلت من العلماء من ذهب الى ان ذلك امر تعبدي كلفنا
الله به ولم نعقل معناه ومن العلماء من ذهب الى ان صلاتنا عليه
معقولة المعنى وليست شفاعة له اذ مثلنا لا يشفع لمثله
وانما نشكر له على ما اولانا بارشاده فقد اسدى الينا افضل
الرغايب واسنى المطالب وقد قال عليه الصلاة والسلام
من اسدى اليكم معروفا فكافئوه فان لم تستطيعوا فادعوا له
فدعاونا بالصلاة المشروعة مكافاة له للعجز عن المكافاة الا بها
رحمه ايما قاله العز بن عبد السلام ونحوه قول الحليمي المقصود
بالصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم التقرب الى الله تعالى بامتثال
امره وقضاء حق النبي صلى الله عليه وسلم انتهى وقال ابن حجر الهيتمي
هي لطلب نيل كمال في سعة كرم الله تعالى معلق عليه اذ لا غاية
لفضل الله تعالى وانعامه فهو عليه السلام لا يزال دايم الترقي
في حضرات القرب وسوابغ الفضل فلا بدع ان يحصل له بصلاة امته
زيادات فيه ذلك لا غاية لها ولا انتهاء مع افصاحها عن نصوح
العقيدة وخلوص النية واظهار المحبة والمداومة على الطاعة
والاحترام للواسطة الكريمة فهي محبة له اذ من احب شيا
اكثر من ذكره وتوقيره من اعظم شعب الايمان على ان فايدتها
عايدة الينا ايضا فالمصلي داع او مكمل لنفسه حقيقة لانا اذا

صلينا عليه صلاة صلى الله علينا بها عشرا كما هو مشهور
قلت فيه نظر واما ما بعد الصلاة راجع لكلام الحليمي ومن
قبله شيء وصف ذلك النبي بوصف مشترك كاشف لا يختص به
دون غيره من الانبياء لولا الحال الاتية لايهام العموم وقصد
زيادة التقرير لشانه عليه السلام فقال جاء من عند الله
تعالى يعني انه بعثه وارسله على راس اربعين سنة من ولادته
كما هي قاعدة بعث معظم الانبياء حسب ما جرت به العادة الالهية
غالبا والحديث فيه عده ابن الجوزي موضوعا بالتوحيد
الشرعي وهو افراد المعبود بالعبادة مع اعتقاد وحدته
ذاتا وصفات وافعالا اخبارا جابه قل انما يوحى الي انما
الهكم اله واحد انما الله اله واحد والهكم اله واحد الله
لا اله الا هو واما التوحيد لغة فهو الحكم بان الشيء
واحد والعلم بان الشيء واحد ايضا توحيد يقال وحدته
اذا وصفته بالوحدانية وسميته بها كما يقال شجعت
فلانا اذا نسبته للشجاعة ويقال اوحد بالتخفيف يحد
فهو واحد ووحد ووحيد كما يقال فرد فهو فارد وفرد
وفريد فاصل احد وحد فقلبت الواو همزة والواو المفتوحة
قد تقلب همزة كما تقلب المكسورة والمضمومة ومنه
امراة اسما يعني وسما من الوسامة وهي الحسن ومعنى
كونه سبحانه وتعالى واحدا على لسان اهل العلم انه لا يصح في
وصفه الوضع ولا الرفع اللذان هما من صفات الاجسام
بخلاف قولك انسان واحد فانه يصح في وصفه ذلك لانك
تقول فيه انسان بلا يد ولا رجل فيصح رفع شيء منه بل
رفعه

رفعه بالكلية كما يصح وضعه والحق سبحانه منزه عن ذلك
لانه احدي الذات فلا يقبل شيئا من ذلك بخلاف اسم الجملة
الحاملة لاجزاء كالانسان الكامل لراسه ويده ورجله وغيرها
وعن بعض المحققين وهو اولى ان معنى وحدته تعالى نفي
التقسيم لذاته ونفي التشبيه عن صفاته ونفي الشريك معه في
افعاله ومصنوعاته فلا تشبه ذاته الذوات ولا صفته
الصفات ولا فعل لغيره حتى يكون شريكا له في فعله او عديلا
له او نظيره وهذا هو الذي تضمنته سورة الاخلاص من
كونه احدا صمدا الخ الى اخرها فالحق سبحانه كما سياتي
مخالف للمخلوقات كلها مخالفة مطلقة تتمات الاول
قال بعض المحققين التوحيد ثلاثة اقسام توحيد الحق للحق
وهو علمه تعالى بانه واحد واخباره عنه بانه واحد بقوله
والهكم اله واحد والثاني توحيد الحق للخلق وهو حكمه سبحانه
بان العبد المومن موحد وخلقه للتوحيد فيه بان اوجده فيه
واثنى عليه به والثالث توحيد الخلق للحق وهو علم العبد بان تعالى
الله واحد وحكمه واخباره عنه بانه واحد او غلبة روية الحق
على قلبه الثانية ظهر ان التوحيد الحكم بان الشيء واحد
والعلم بان الشيء واحد وغلبة روية الحق على القلب توحيد
ايضا فمن اعتقد او علم بالدليل انه تعالى واحد او غلب
على قلبه روية الحق حتى غفل عن الخلق فهو موحد فمن حصل
له التوحيد الاول فهو مومن ومن حصل له الثاني فهو عالم
ومن حصل له الثالث فهو عارف بالله تعالى فالاول توحيد
الكافة والثاني توحيد العلماء والثالث توحيد خواص الصوفية

العارفين وهو ما يعبرون عنه برؤية الله ومقام الشهود
والحضور والمعاينة الثالثة التوحيد افضل
الطاعات واشرفها وشرط في صحتها وهو سبب النجاة
من الخلود في النار ولهذا نص عليه مع كثرة ما بعث به
عليه السلام كما ياتي فان قلت النبي صلى الله عليه وسلم جا
بالاحكام الشرعية مطلقا اعني عملية كانت وتسمى ايضا
فرعية او اعتقادية وتسمى ايضا اصلية وقد كانت الاوايل
من العلما ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم وقرب العهد
بزمانه وسماع الاخبار منه ومشاهدة الاثار مع قلة
الوقايع والاختلافات وسهولة المراجعة الي الثقات
مستغنين عن تدوين الاحكام وترتيبها ابوابا وفصولا وتقرير
وتكثير المسايل فروعا واصولا الي ان ظهر اختلاف الآراء
والميل الي البدع والاهواء وكثرة الفتاوي والواقعات
ومست الحاجة فيها الي زيادة نظر والتفات فاخذ
ارباب النظر والاستدلال في استنباط الاحكام وبذلوا
جهدهم في تحقيق عقايد الاسلام واقبلوا علي تمهيد اصولها
وقوانينها وتلخيص حججها وبراهينها وتدوين المسايل بادلتها
والشبه باجوبتها وسموا العلم بها فقها وخصوا الاعتقاديات
باسم الفقه الاكبر والاكثرون خصوا العمليات باسم الفقه
والاعتقاديات بعلم التوحيد والصفات تسمية باشهر
اجزايه واشرفها وبعلم الكلام لان مباحثه كانت مصدرة
بقولهم الكلام في كذا ولان اشهر الاختلافات فيه
كانت مسيلة كلام الله تعالي هل هو قديم او حادث ولانه

يورث

يورث قدرة علي الكلام في تحقيق الشرعيات كالمنطق في
الفلسفيات ولانه كثر فيه من الكلام مع المخالفين والرد عليهم
ما لم يكثر في غيره ولانه لقوة ادلته صار كانه هو الكلام
دون ما عداه كما يقال للاقوي من الكلامين هذا هو
الكلام فما وجه تخصيص التوحيد بالذكر وان كان
مجيئه بالتوحيد لا ينافي مجيئه بغيره ايضا
قلت لما تقدم لانه المقصود الاصلي بوضع المقدمة
ولما فيه من براعة الاستهلال ولمناسبته مع ما بعده الجناس
ثم ذكر ما علي جا المستتر بقوله والحال انه قد عري اي خلا
الدين وهو لغة الطاعة وما ذكر معها في الاصل واما عرفا
فهو وضع الهي سايق لذوي العقول باختيارهم المحمود الي
ما هو خير بالذات لهم فخرج بالالهي الاوضاع البشرية
نحو الرسوم السياسية والتدبيرات المعاشية والاوضاع
الصناعية وبسايق الاوضاع الالهية غير السايقة كانبات
الارض وامطار السما وبذوي العقول الاوضاع الالهية
الطبيعية التي لا تختص بذوي العقول كالطبايع التي
تهتدي بها الحيوانات لخصايص منافعها ومضارها
وبالاختيار الاوضاع الاتفاقية والقسرية كالموجد اثبات
وبالمحمود الكفر قال بعضهم وقوله بالذات متعلق بسايق
بمعني ان الوضع الالهي لذاته سايق الي الخير لانه ما وضع الا لذلك
والخير حصول الشي لما من شانه ان يكون حاصلا له اي يناسبه
ويليق به والفرق بينه وبين الكمال اعتباري فان ذلك الحاصل
المناسب من حيث انه خارج من القوة الي الفعل كمال ومن
حيث انه موثر خير وفي ابيات شيخي استاذنا عن بعضهم

اي [illegible]

ان قوله الي ماهو خير بالذات احترازا عن نحو صناعتي الطب
والفلاحة فانهما وان تعلقتا بالوضع الالهي اعني تاثير
الاجرام العلوية والسفلية وكانتا سابقتين لذوي
الالباب باختيارهم المحمود الي صنف من الخيرات فليستا
تؤديان بهم الي الخير المطلق الذاتي اعني ما يكون خيرا بالقياس
الي كل شي وهو السعادة الابدية والقرب الي خالق البرية
والدين هو الملة ايضا الا ان بينهما فرقا وهو ان الوضع
الالهي اذا نسب الي من يؤدي به عن الله يسمي ملة واذا نسب
الي من تقبله لوجه الله يسمي دينا واشتقاق الملة من
امل يملي لانها بالوحي الذي هو القا الكلمة بعد الكلمة في روع
الانبيا عليهم السلام انتهي واعلم ان الدين يتناول
الاصول والفروع وقد يخص بالفروع والكلام هو هذا
الدين المنسوب الي محمد صلي الله عليه وسلم المشتمل علي العقايد
الصحيحة والاعمال الصالحة وعليه فالدين هو الشريعة
بالذات وقد يفرق بان الشريعة من حيث يطاع لها
تسمي دينا ومن حيث تجتمع عليها تسمي ملة ومن حيث
رجوع الناس اليها وعرض احوالهم عليها تسمي شريعة
ويفهم من هذا ان ذلك الوضع هو الاحكام لا الالفاظ كما
نبه عليه شيخ استاذنا تنبيه قال بعض المحققين
من المتفقهة الدين يطلق علي دين الحق وعلي دين غير الحق
قال الله تعالي ومن يبتغ غير الاسلام دينا وقال تعالي ان
الدين عند الله الاسلام فالدين يقول عليهما بالاشتراك
اللفظي وعلي الاديان الحقة يريد كدين موسي ودين عيسي
ودين

ودين ابراهيم ودين نوح ودين آدم بالاشتراك المعنوي
بالتشكيك لان بعض الاديان اشد من بعض كيفية وكمية
وما شانه ذلك لا يكون متواطيا وعليه يتمشي ما يفهم من
النظم من اطلاق الدين علي غير الحق عن التوحيد لغة
يعني الانفراد ضد التعدد فلا ابطا وهو متعلق بقرا
يعني خلا لا ابقاك غدا بالفتح بمعناه نزل نحو غراه امر وغراي
بالكسر معناه خلا والواقع في النظم الاول فلا يطابقه المراد
لانا نقول فتحة محولة عن الكسر علي لغة طي وبني عامر
الذين يطرد في لغتهم في كل يا قبلها كسرة قلب تلك الكسرة
فتحة فتنقلب هي الفا وعليها جا قلي يقلي بفتح اللام فيهما
وذيا وبقي وغزا ورما في بقلي ودعي وبني وغزي ورمي

قال الشاعر

نستوقد النبل بالحضيض ونصطاد نفوسا بنت علي الكرم
ولما خفي هذا علي بعض الاذكيا في نحو بلي الي خلا فاجبته الي ذلك
واذنت له في اصلاح نسخته عليه فيما بعد ثم فلما جا صلي الله
عليه وسلم بالايات البينات الدالة علي صحة نبوته وصدق رسالته
دعا الناس الي التوحيد فعظم ذلك علي المشركين فباينوه وقاتلوه
وكذبوه واستفظعوا ذلك حتي قالوا اجعل الالهة الها واحدا ان
هذا لشي عجاب وانطلق الملا منهم ان امشوا واصبروا علي
الهتكم ان هذا لشي يراد ما سمعنا بهذا في الملة الاخرة ان هذا
الا اختلاق الايات فتصدي صلي الله عليه وسلم بنفسه حربا للعالم
وداعيا لجميع الثقلين من الجن ومن بني ادم الي ان ارشد بحسن
سياسته ولطيف هديه الخلق كلهم لدين الحق هو احد

اسما الله تعالى الحسنى واللام بمعنى الى او ان ارشد ضمن معنى عرّض
وان صحة معنى دل كما انت بمعنى على ولا يخفى جريان النظم هنا
على عموم رسالته صلى الله عليه وسلم كما يصرح به كلامه الآتي
ثم لا يخفى ان الدلالة لا توجب الوصول الى المطلوب بل من
سبق في علم الله تعالى توفيقه وصل ومن لا فلا تتمة
يستعمل الحق اسما من اسمائه تعالى فالاضافة اليه على معنى اللام
ويستعمل بمعنى الحكم المطابق للواقع وهو بهذا المعنى يطلق على
الاقوال والعقائد والاديان والمذاهب باعتبار اشتمالها
على الحكم المطابق للواقع ويقابله الباطل واما الصدق فقد شاع
في الاقوال خاصة ويقابله الكذب وقد يفرق بين الحق والصدق
بان المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق
من جانب الحكم فمعنى صدق الحكم على هذا مطابقته الواقع ومعنى
حقيقة مطابقة الواقع اياه قاله السعد ولا يخفى ان الاضافة
اليه ان حمل على هذا الاستعمال للبيان او التخصيص بسيفه
الذي
متعلق بارشد والمراد بالاضافة بيان المشروعية اي السيف
بمشروعية المقاتلة به لاعداء الله ورسوله كما ان المراد
من السيف مطلق آلة الحرب التي يباح قتال الحربيين بها
من غير خصوصية السيف ويهديه اياهم ودلالته لهم
على طريق الخير والنجاح وسبل الفوز والفلاح التي من شانها
ان توصل من دل عليها بتوفيق الله تعالى ومحض احسانه
للحق هو هنا بالمعنى الثاني كما سبق التنبيه عليه انفا فلا
ابطأ وفي النظم صناعة التجنيس فان قلت كيف قدم
ارشاده بالسيف على ارشاده بالعقل مع ان الواقع خلافه قلت
اما اولا فالواو لا تقتضي ترتيبا عند البصريين واما ثانيا

فللاشارة

فللاشارة الى ان زمن الرسالة لم يكن مظنة الا للارشاد بالسيف
والسنان لا بالوعظ باللسان لما اشرنا اليه من تصديقه
بمعجزه حريا بالجميع العالم محمد بدل من نبي او عطف بيان
عليه لافادة التعيين لا ابطال المبدل منه في نية الطرح فيكون
اثبات النبوة له غير مقصود وهو باطل لانا نقول مقصودية
البدل وعدم مقصودية المبدل منه انما هي بالنسبة لتاثير
العامل فلا ينافي اعتبار مقصودية المبدل منه لاغراض اخر
كما صرح به النحاة على ان استاذنا اجاب باعتبار القصد
الذاتي نفيا واثباتا ولا يجوز جعله نعتا لامتناع النعت
بالاعلام اذ هو علم لنبينا صلى الله عليه وسلم غير منحل على الصحيح
بل هو منقول من اسم مفعول المضعف الموضوع لمن كثرت
خصاله المحمودة فانظر لتوزيع اصله المنقول عنه
والظاهر الجواز وهو مقتضى القاعدة السابقة ابلغ
من محمود لزيادة بنا فعله على فعله سماه به جده عبد المطلب
بن هاشم في سابع ولادته لموت ابيه قبلها بالهام من الله
سبحانه ليكون على وفق تسمية الله تعالى له به قبل الخلق بالفي
عام كما ورد به الخبر عند ابي نعيم ولانه راى ان سلسلة
من فضة خرجت من ظهره الى السما لها طرف بالمشرق
وطرف بالمغرب ثم عادت كانها شجرة على كل ورقة منها
نور واهل المشرق والمغرب جميعا يتعلقون بها فعبرت
له بمولود يخرج منه يتبعه اهل الخافقين ويحمده اهل السما
والارض فسماه بذلك رجا صحة الرويا وقد حقق الله رجاه
وكما وضع له هذا الاسم المفيد للمبالغة في المحمودية

وضع له اسم اخص يفيد المبالغة في الحامدية وهو احمد اشارة
الي انه احمد من حمد واحمد من حمد في الاصل فهو بذ محمد وما احسن
قول حسان بن ثابت
اغر عليه للنبوة خاتم ... من الله مشهود يلوح ويشهد
وضم الاله اسم النبي الي اسمه ... اذا قال في الخمس المؤذن اشهد
وشق له من اسمه ليجله ... فذو العرش محمود وهذا محمد
العاقب اي الخاتم بالجر نعت لمحمد او بيان له او بدل منه
ويجوز فيه القطع للرفع والنصب لا نقول كيف يكون بيانا وهو
غير جامد لانا نقول انما هو مشتق بحسب الاصل والا فهو
قد غلبت عليه الاسمية وجرى عليه حكم اللقب والرسل
متعلق بالعاقب ولا يخفى ان ختمه اياهم انما هو باعتبار البعث
والارسال وان كان اول منهم في الاعطا والاصطفا على ما يشهد
به كنت نبيا وان ادم لمنجدل في طينته وعيسى انما ينزل مجددا
مكلفا بشريعتنا وكسر الصليب وقتل الخنزير واراقة الخمر
مما علم من شريعتنا ان ابقاها للذمي مغياة بنزوله قال
ابن التلمساني ولا يجوز ان يسمى يعني محمدا صلى الله عليه وسلم
بما لم يسم به نفسه ولا سماه به ربه ولا ابواه قال ابن العربي
في شرح الترمذي عن بعضهم ان لله الف اسم وللنبي صلى الله
عليه وسلم الف اسم قال الشيخ برهان الدين الحلبي وقد رايت
مصنفا في مجلدين في القاهرة يسمى بالمستوفي في اسما المصطفى
وقيل تسعة وتسعون وقيل هي ثمانون وقيل خمسمائة وقيل
اربعمائة والصحيح منها ما ورد في سنة او عظم قدره والا فلا
فان قلت فكيف الجمع بين هذه الاقوال وقوله عليه السلام لي
خمسة

لي خمسة اسما مثل قولهم في فلان ثلاث خصال ولا يلزم
نفي غيرها بنا على ما هو الراجح في الاصول من ان مفهوم
العدد لا يفيد حصرا مع جواز اعلامه بالاقل اولا وبالاكثر
ثانيا على ان بعضهم تاول الحديث على ان المراد بيان الاسما
المنقولة من الصفات الدالة على المدح كمحمد واحمد والماحي
والعاقب والحاشر والباقي باق على الوصفية والرسل
جمع رسول جمع كثرة وسياتي بيانه ان شا الله تعالى واما
الرب لغة فيطلق بمعنى المالك والسيد والمصلح والمربي
والخالق والمعبود والمدبر والجابر والصاحب والثابت
والقريب والجامع والمحيط والكثير الخير والذي يربي
النعم ويزيدها وكلها ترجع الي معنى المحيط والتربية
وجعله في الاصل مصدر بمعنى التربية التي هي تبليغ
الشي الي الحد الذي يريده المربي شيا فشيا اطلق عليه
تعالى كعدل بمعنى عادل او صفة وعلى هذا فقيل اسم
فاعل اصله رابب حذفت الفه لكثرة الاستعمال وادغم
ورد بانه خلاف الاصل وقيل انه صفة مشبهة وزنه
فعل واعترض بانها لا تصاغ الا من لازم والفعل من
هذه المادة متعد واجيب بتحويله الي اللازم
او تنزيله منزلة اللازم ثم الاشتقاق منه على ما مر
بيانه ويختص مفردا محلي بال بالله تعالى وقول الجاهلية
للملك من الناس الرب من كفرهم وعتوهم وفي الاصل
فوايد مهمة تتمة جعله خاتما للنبيين يلزم كونه
خاتما للمرسلين لان ختم الاعم ختم الاخص ولا عكس
[illegible]

يستلزم

الا ان ضرورة النظم حملته علي ما ارتكبه والله اعلم واله
عطف علي نبي او محمد وضميره له فشاركه في الحكم السابق وهذا
الدعا بالصلاة والسلام لهم لان الدعا لهم مودة ومحبة لهم
ولم يسالنا صلي الله عليه وسلم اجرا علي ما وصلنا علي يده
من الخيرات الا المودة في القربي والمناسب لمقام الدعا ان
يراد بهم اقاربه مطلقا مومنين كانوا او مومنات قربوا
او بعدوا ومن ثم اختار الزهري وجماعة محققون
انه ينبغي ان يراد بهم في باب الدعا كل مومن تقي لحديث
فيه وان وقع فيهم في بابي الزكاة والفي خلاف الشافعية
المراد بهم فيهما كل شخص مومن كان من اولاد هاشم او المطلب وهو
احد القولين عندنا ودرج عليه صاحب المختصر في باب الزكاة وقال
فيه سيدي زروق انه المذهب وابن العربي انه صغي اليه مالك
والدماميني انه المختار عندنا والمشهور من مذهب مالك القول
الثاني وهو اختصاصهم باولاد هاشم دون المطلب قال ابن
الحاجب فبنوا هاشم آل وما فوق غالب ليس بآل وفيما
بينهما قولان تنبيه قال الجلال في الخصائص انه صلي
الله عليه وسلم لا يكافيهم في النكاح احد من الخلق ويطلق عليهم
الاشراف والواحد شريف وهم ولد علي وعقيل وجعفر والعباس
هذا مصطلح السلف وانما حدث تخصيص الشريف بولد الحسن
والحسين في مصر خاصة من عهد الفاطميين انتهى تنبيه
اشتقاقه من آل اليه يؤول اذا رجع اليه بقرابة ونحوها
فاصله اول تحركت الواو وانفتح ما قبلها فقلبت الفا
واقتصر صاحب الكشاف علي ان اصله اهل قلبت الهاء همزة
ثم

ثم الهمزة الفا قيل فلا شذوذ وقال استاذنا فيه انه المشهور
وتصغيره علي اهيل واويل شاهد للمذهبين وصحبه عطف
علي نبي ايضا لما مر وعلي آله علي الخلاف فيما تكرر من المعاطيف
والاول وهو الراجح اسم جمع لصاحب عند سيبويه بمعنى الصحابي
وجمع له عند الاخفش وبه جزم الجوهري كركب وراكب
ووفق بعضهم بحمل كلام الاخفش علي الدلالة علي ما فوق
الواحد وكلام سيبويه علي الصيغة العرفية قال ابن حجر
والصحابي من لقي النبي صلي الله عليه وسلم مومنا به ومات علي الاسلام
قال والمراد باللقا ما هو اعم من المجالسة والمماشاة ووصول احدهما
الي الاخر وان لم يكلمه ويدخل فيه رؤية احدهما الاخر سوا
كان بنفسه او بغيره والتعبير باللقا اولي من قول بعضهم
الصحابي من راي النبي صلي الله عليه وسلم لانه يخرج ابن ام مكتوم
ونحوه من العميان وهم صحابة بلا تردد واللقا في هذا التعريف
كالجنس وقولي مومنا كالفصل يخرج من حصل له اللقا المذكور
في حال كفره وقولي به فصل ثاني يخرج من لقيه مومنا بغيره
من الانبيا لكن هل يخرج من لقيه مومنا بانه سيبعث ولم
يدرك البعثة فيه نظر انتهى قلت يريد نحو ورقة بن نوفل
لكن نقل شيخ الاسلام ان في كلام ابن حجر ما يدل علي اعتبار اللقا
له عليه السلام في حال نبوته والله اعلم واشترط شيخ الاسلام
في الملاقي التمييز فيخرج عبد الله بن عدي ابن الخيار الذي احضر
اليه عليه السلام غير مميز ومن حنكه من الاطفال كعبد الله
بن الحارث بن نوفل او مسح وجهه كعبد الله بن ثعلبة ابن صعير
فهولا لهم رواية وليست لهم صحبة كما هو ظاهر كلام ابن معين

وابي زرعة الرازي وابي حاتم وابي داود وغيرهم واخذه الكمال ابن ابي
شريف من قولهم من اجتمع او من لقي النبي صلى الله عليه وسلم مومنا تابيلا
واخذه من الاول اقوى ولم يشترطه اخرون منهم ابن حجر وتبعه
شيخاي السنهوري والشنواني رحمهما الله تعالى ولا بد من اشتراط
التمييز فيه ممن لم يشترطه في التابعي لان مقام الشرف يحتاط
فيه ما لا يحتاط في غيره كما بينته في حواشي شرح النخبة وفي
الاصل فوائد مهمة فليرجع لها صاحب الهمة وها هنا
تنبيهان الاول قال السيوطي في الاعلام بعيسى عليه السلام
الطريق الثالث اي في بيان معرفة عيسى عليه السلام بهذه الشريعة
ما اشار اليه جماعة من العلما منهم السبكي وغيره ان عيسى عليه
السلام مع بقائه على نبوته معدود من امة النبي صلى الله عليه
وسلم وداخل في زمرة الصحابة فانه اجتمع بالنبي صلى الله عليه وسلم
وهو حي مومنا به ومصدقا وكان اجتماعه به مرات في غير
ليلة الاسرى من جملتها بمكة روى ابن عدي في الكامل قال
بينما نحن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ راينا بردا ويدا
فقلنا يا رسول الله ما هذا البرد الذي رايناه قال قد رايتموه
قلنا نعم قال ذاك عيسى بن مريم سلم علي واخرج ابن عساكر
من طريق اخر عن انس رضي الله عنه قال كنت اطوف مع
رسول الله صلى الله عليه وسلم حول الكعبة اذ رايته صافح
شيا ولا نراه فقلت يا رسول الله رايتك صافحت شيا ولا نراه
قال ذاك اخي عيسى بن مريم انتظرته حتى قضى طوافه
فسلمت عليه فحينئذ لا مانع من ان يكون تلقى من النبي صلى الله عليه
وسلم احكاما من المتعلقة بشريعته كشريعة الانجيل لعلمه بانه سينزل

في امته

حيث وهو من لقي الصحابي كذلك مولف

في امته ويحكم فيهم بشريعته فاخذها عنه بلا واسطة وقد روى
ابن عساكر عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الا ان ابن مريم
ليس بيني وبينه نبي ولا رسول الا انه خليفتي في امتي من بعدي
وقد رايت في عبارة السبكي في تصنيف له انما يحكم عيسى بشريعة
نبينا بالقران والسنة فيتخرج ان اخذه للسنة من النبي صلى
الله عليه وسلم بطريق المشافهة من غير واسطة وقد عده
بعض المحدثين في جملة الصحابة هو والخضر والياس وقال
الذهبي في تجريد الصحابة عيسى ابن مريم نبي وصحابي فانه
راى النبي صلى الله عليه وسلم فهو اخر الصحابة موتا انتهى
قلت وجميع ما احتج به لا حجة فيه لضعفه والقائل بصحابيته
لا يعتبر في الاجماع ما اعتبره الجمهور من كونه متعارفا
وصرح جماعة محققون بعدم صحبته الثاني افردهم بالذكر
وان دخلوا او بعضهم في الال على احد الاقوال لانهم يستحقون
مزيد الثنا عليهم لانهم الذين نصروه وبلغوا عنه ما سمعوه
وحزبه عطف على بني ايضا كما علم انفا وهو بالحاء المهملة
والزاي المعجمة الجماعة والانصار فيشمل من كانوا في عصره
وغيرهم ففيه تعميم الدعا وهو افضل شرعا من تخصيصه للاخبار
الواردة فيه خاتمة قال النووي في اذكاره اجمعوا على جواز
الصلاة على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وكذلك اجمع من يعتد به
على جوازها واستحبابها على ساير الانبيا والملايكة استقلالا
واما غير الانبيا فالجمهور انه لا يصلى عليهم ابتدا فلا يقال ابو بكر
صلى الله عليه وسلم واختلف العلما في هذا المنع فقال بعض
اصحابنا هو حرام وقال اكثرهم مكروه كراهة تنزيه وذهب

كثير منهم الى انه خلاف الاولى وليس بمكروه والصحيح الذي عليه الاكثرون
انه مكروه كراهة تنزيه لانه شعار اهل البدع وقد نهينا عن شعارهم
والمكروه هو ما ورد فيه نهي مقصود وقال اصحابنا والمعتمد في ذلك
ان الصلاة صارت مخصوصة في لسان السلف بالانبيا صلوات
الله وسلامه عليهم كما ان قولنا عز وجل مخصوص بالله سبحانه
وتعالى وكما لا يقال محمد عز وجل وان كان عزيزا جليلا لا يقال ابو بكر
او علي صلى الله عليه وسلم وان كان معناه صحيحا واتفقوا على جواز
جعل غير الانبيا تبعا لهم في الصلاة فيقال اللهم صل على محمد وعلى
اله واصحابه وازواجه وذريته واتباعه للاحاديث الصحيحة
في ذلك وقد امرنا به في التشهد ولم يزل السلف عليه خارج
الصلاة ايضا واما السلام فقال الشيخ ابو محمد الجويني
من اصحابنا هو في معنى الصلاة فلا يستعمل في الغايب ولا يفرد
به غير الانبيا فلا يقال علي عليه السلام وسوا في هذا الاحيا
والاموات واما الحاضر فيخاطب به فيقال السلام عليك او عليكم
او السلام عليك او عليكم وهذا مجمع عليه ولبست الترضية
خاصة بالصحابة والترحم بغيرهم كما قاله بعض العلما بل يستعمل
كل في كل كما عزاه النووي للجمهور وجوز الدعا بلفظ
الصلاة والسلام لمن لم تثبت نبوته من المختلف فيهم كمريم
ولقمان قايلا لا باس وان كان الارجح ان يقال رضي الله عنه
او عنها مثلا لان هذا مرتبة غير الانبيا ولم يثبت كونهما
نبيين وقد نقل امام الحرمين اجماع العلما على ان مريم
ليست نبية ذكره في الارشاد ولو قال الداعي عليه السلام
او عليها السلام فالظاهر انه لا باس به انتهى قلت لعل هذا

مذهبه

مذهبه فعند قال القاضي عياض الذي ذهب اليه المحققون
واميل اليه ما قاله مالك وسفيان واختاره غير واحد من
الفقها والمتكلمين انه يجب تخصيص النبي صلى الله عليه وسلم وساير
الانبيا بالصلاة والتسليم كما يختص الله سبحانه عند ذكره بالتقديس
والتنزيه ويذكر من سواهم بالغفران والرضى كما قال تعالى
رضي الله عنهم ورضوا عنه يقولون ربنا اغفر لنا ولاخواننا
الذين سبقونا بالايمان وايضا فهو امر لم يكن معروفا
في الصدر الاول كما قال ابو عمران وانما احدثه الرافضة
والشيعة في بعض الايمة فشركوهم عند الذكر لهم في
الصلاة وسووهم بالنبي صلى الله عليه وسلم وايضا فان
التشبه باهل البدع منهي عنه فيجب مخالفتهم انتهى وقوله
ويذكر من سواهم بالغفران الخ يستثنى منه الملايكة فانهم
يلحقون بالانبيا وبعد الواو فيه نايبة لفظا عن اما
النايبة عن مهما معنى فلذا لا يجمع بينهما كما قاله بعض المحققين
والظرف المبني على الضم لافتقاره الى لفظ المضاف اليه لنية
معناه دونه معمولة للواو لنيابتها عن اما واما المقدرة على
الارجح لنيابتها عن فعل الشرط واسمه اذ الاصل مهما يكن
من شي بعد ما تقدم ذكره من البسملة والحمدلة والصلاة
والسلام على من ذكر ولما كان مهما مبتدا والاسمية لازمة
له ويكن شرطا والفا لازمة له غالبا وناب عنهما اما ولم
تغد بالتزمها لصوق الاسم والفا ولو حكما اقامة للازم
مقام الملزوم وابقا لاثره في الجملة قاله السعد وهل هو
ظرف زماني او مكاني قولان وفي شرح الاوضح ظرف زمان كثيرا ومكان

وفي المكان دار زيد بعد دار عمرو وهي
تقول في الزمان جاء زيد بعد عمرو
هنا صالحة للزمان باعتبار اللفظ وللمكان باعتبار الرقم انتهى
تتمة قال الرضي قد تحذف اما لكثرة الاستعمال نحو قوله
تعالى وربك فكبر وثيابك فطهر والرجز فاهجر هذا فليذوقوه
وبذلك فليفرحوا وقالوا ما تبارح ذلك اذا كان ما بعد الفاء امرا او نهيا
وما قبلها منصوبا به او بمفسر به انتهى وعليه يتوجه
الاعتراض على الناظم بارتكابه ما لم يصلح وقد يدفع بان كلامه
مفروض في حذفها دون نيابة عنها اما اذا ناب عنها شي كالواو
هنا فلا يشترط في اطراد حذفها ما ذكره وانعقاد اجماعهم على
استعمال هذا التركيب من غير نكير يرشد الى هذا على ان هذا
ضرورة شعر فافهم قوله العلم الخ والفاء في جواب اما المقدرة في
نظم الكلام او على توهم وجود اما وكثيرا ما يعبر سيبويه عن هذا المعنى
بالغلط فيتوهمه من لا اخبرة له بكلامه الخطأ ولفظه واعلم ان ناسا
من العرب يغلطون فيقولون انهم اجمعون ذاهبون اي يتوهمون
اذ لا سبيل لتغليط العرب وتقدير القول سقط ما عساه ان يسبق
الى خواطر المتعلمين من تغريم الجزاء على كل حال فتضيع فايدة التعليق
الذي من حقه الدخول على غير محقق الحصول تنبيه لا نزاع
بين القوم في اشتراك العلم بين ادراك العقل المعبر عنه بحصول
صورة الشي في العقل وهو بهذا المعنى يعم التصورات والتصديقات
يقينية كانت او ظنية وبين احد اقسام التصديق وهو ما يقارن
الجزم والمطابقة والثبات فيختص بالتصديق اليقيني وبين
ما يختص من التصور المطابق والتصديق على ما هو الموافق للعرف
واللغة ولهم فيه مذهبان احدهما انه نظري وعليه فمنهم من
عرفه بانه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به اي ينكشف
بها

اي في العلم

بها ما يمكن ان يذكر ويلتفت اليه انكشافا تاما لمن قامت
به تلك الصفة انسانا كان او غيره وعدل عن الشي الى المذكور
ليعم الموجود والمعدوم وقد يظن ان المراد به المعلوم لان
في ذكر العلم ذكر المعلوم وعدل اليه مفاديا عن الدور وبالجملة
فقد خرج الظن والجهل اذ لا تجلي معهما وكذا اعتقاد المقلد
لان عقده على القلب والتجلي انشراح وانحلال لتلك العقدة
ومنهم من عرفه بانه صفة توجب تمييزا في الامور العقلية
كلية كانت او جزئية فخرج مثل القدرة والارادة وهو
ظاهر وادراك الحواس لان تمييزه في الاعيان ومن جعل
كالاشعري علما بالمحسوسات ترك هذا القيد وخرج
سائر الادراكات بقوله لا يحتمل النقيض لان احتمال النقيض
في الظن والشك والوهم ظاهر وفي الجهل المركب اظهر
وكذا اعتقاد المقلد لانه يزول بتشكيك المشكك بل ربما يتعلق
بالنقيض جزما وقد يقال ان الجهل المركب ليس بتمييز
وكذا التصور الغير المطابق كما اذا ارتسم في النفس من
الفرس صورة حيوان ناطق واما المطابق فقد اخل لانه نقيض
له بناء على ان في اخذ النقيض شائبة الحكم والتركيب وفيه نظر
والثاني انه غير نظري فقال الرازي في المحصول انه بديهي
وقال غيره ضروري وقرر الرازي بداهته بوجهين
الاول انه معلوم يمتنع اكتسابه اما المعلوم فبحكم الوجدان
واما امتناع الاكتساب فلانه انما يكون معلوما بغير ضرورة
امتناع اكتساب الشي بنفسه او بغيره مجهولا والغير انما يعلم
بالعلم فلو علم العلم بالغير لزم الدور فيتعين طريق البداهة

وعليه م

وهو المطلوب والثاني ان علم كل احد بوجوده بديهي اي حاصل من غير
نظر وكسب وهذا علم خاص مسبوق بمطلق العلم لتركبه
منه ومن الخصوصية والسابق على البديهي بديهي بل اولى
بالبداهة فمطلق العلم بديهي وهو المطلوب انتهى واجيب
عن الوجهين بان مبناهما على عدم التفرقة بين تصور العلم
وحصوله اما الاول فلان تصور العلم على تقدير اكتسابه يتوقف
على تصور غيره وتصور الغير لا يتوقف على تصوره ليلزم الدور
بل على حصوله بناء على امتناع حصول المقيد بدون المطلق حتى
لو لم يقل بوجود الكلي في ضمن الجزئيات لم يتوقف على حصوله
ايضا واما الثاني فلان البديهي لكل احد ليس هو تصور
العلم به فضلا عن بداهته حتى ان كل احد يعلم ان له نفسا ولا
يعلم حقيقتها تنبيه ذهب الغزالي وشيخه امام
الجويني امام الحرمين الى عسر تحديد العلم فالراي الامساك عن
تعريفه لتوقفه على سبق تصوره بحقيقته وهو عسر جدا
صونا للنفس عن مشقة الخوض في العسر فان قلت
فقد قالوا يتميز عن غيره الملتبس به من اقسام الاعتقاد
بانه اعتقاد جازم مطابق ثابت قلت مثل هذا ليس تحديدا
حقيقيا وانما هو تمييزه وتعريف لحقيقته واما تحديد الرازي
للعلم في المحصول قبل ما ذكرنا عنه من انه حكم الذهن الجازم المطابق
لموجب فقوله ببداهته فبنا على قول غيره بنظريته واما
بنا على ان الضروري قد يحد لبيانه اذا دق العبارة عنه وبيان
ما يجمعه ويتميز عنه وها هنا فوايد الاولى اعلم ان
اعتقادات الشي كذا مع اعتقاد انه لا يكون الا كذا لضرورة او دليل

علم

علم ومع احتمال ان لا يكون كذا احتمالا مرجوحا ظن وراجحا وهم
ومساويا شك ومع كونه في نفس الامر ليس كذا جهل بسيط
او مركب الثانية التقليد سياتي الكلام عليه واما السهو
فهو الذهول والغفلة عن العلوم الحاصلة في الحافظة ولذا
يتنبه من قام به بادنى تنبيه والنسيان زوال العلوم
عن الحافظة فيستانف تحصيله ومن هنا جاز السهو على
الانبيا بشرطه وامتنع عليهم النسيان في البلاغ قبل
ابلاغه الثالثة يجوز في جميع العلوم ان تكون ضرورية
ويمتنع ان تكون كلها نظرية والا لزم ارتفاع الضروريات
وهو محال الرابعة اختلف العلماء في العلم الحادث هل
يتعدد بتعدد المعلوم ام لا فذهب الاشعري وكثير من
المعتزلة الى الاول فالعلم عندهم بهذا الشي غير العلم بذاك
وعليه فلا يتفاوت العلم بكثرة المتعلقات اذ لكل متعلق
علم يخصه وذهب المحققون من الاشاعرة الى الثاني
وانه صفة واحدة ذات تعلق يتعدد بتعدد متعلقاتها وتتفاوت
بكثرتها وقلتها لا في نفسها وجزئياتها فليس بعضها وان كان
ضروريا باقوى في الجزم من بعض وان كان نظريا والعلم
بثلاثة نصف العلم بستة مثلا قياسا على العلم القديم ورد
بخلوه عن جامع وقال الاكثرون يتفاوت العلم في نفسه وجزئياته
اذ العلم مثلا بان الواحد نصف الاثنين اقوى في الجزم من
العلم بان العالم حادث واجيب بان التفاوت في ذلك ونحوه
ليس من حيث الجزم بل من حيث غيره كالف النفس باحد
المعلومين دون الاخر او لكثرة احتمالات هناك وافتقار ابنا

السبكي على طريق المحققين الخامسة ما يتوقف من العلم على
الاستدلال فنظري كالعلم بحدوث العالم وما لم يتوقف عليه فبديهي
كالعلم بان الواحد نصف الاثنين وان الكل اعظم من الجزء وقد
تنزل لنا في الاصل لبيان النسبة بين العلمين وبينهما وبين
الضروري السادسة اسباب العلم الحادث ثلاثة
الحواس السليمة وهي الخمس الظاهرة والخبر الصادق متواترا
كان او مسموعا من الرسول المؤيد بالمعجزة والعقل السابقة
لا يدرك بحاسة ما وضعت لادراكه اخرى عادة ويجوز ذلك
عقلا على الراجح لما ان التخصيص بمحض خلق الله تعالى من غير
تاثير للحواس فيجوز عنده ان يخلق الله تعالى ادراك الاصوات
عقيب صرف الباصرة اليها واما ادراك الذائقة لحلاوة
الحلو وحرارته معا فيها من جهتي الادراك اللمسي والذوق
ثم ذكر متعلق العلم بقوله **باصل الدين** يحتمل ان المراد
به الفن المسمى بهذا اللقب المركب الاضافي المشعر بحسب
التركيب والاضافة بمدحه بابتناء الدين وهو الاحكام
الشرعية اذ الاصل ما يبنى عليه غيره وافرد الاصل والمعروف
في التسمية جمعه لضرورة النظم على ان الاضافة تغني
عن الجمعية وتفيد فايدته ويحتمل انه انما اراد بالاصل
القواعد المعتقدة الجارية على قانون الاسلام لا يقال
الاصل اذا كان بمعنى القاعدة كان مفردا والمعتقدات
عدة قواعد كما ذكرت فاللفظ على هذا لا يطابق لانا نقول
الاضافة الى المعرف بالالف واللام كما هنا قد تخرج هذا
المعنى ويدل عليه بهذا يطابق اللفظ المراد تنبيه

من الواجب

من الواجب على كل طالب لشيء ان يتصوره اما بحده او برسمه ليكون
على بصيرة في طلبه وان يعرف موضوعه ليمتاز عنده عما سواه
مزيد امتياز وان يصدق بغاية ماله والا كان الشروع عبثا
يعتد بها بالنظر المشقة لتحصيله والا فربما فتر جده لترتبه
على ذكر التي المطلوب وللافربما زال اعتقادها بعد الشروع
فيه فيصير سعيه في تحصيله عبثا في نظره وترك في النظم
التعرض لهذه الامور لشهرتها ولا باس ببيانها فنقول
قال السعد حد هذا الفن العلم بالقواعد الدينية عن الادلة
اليقينية اي العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسب
من ادلتها اليقينية وتلك اعني العقايد الدينية اي المنسوبة
الى دين محمد صلى الله عليه وسلم سواء توقفت على الشرع ام لا وسواء
كانت من الدين في الواقع ككلام اهل الحق ام لا ككلام المخالف
واعتبروا في ادلتها اليقين لانه لا عبرة بالظن في الاعتقاديات
بل في العمليات وصار قولنا هو العلم بالعقايد الدينية عن
الادلة اليقينية مناسبا لقولهم في الفقه انه العلم بالاحكام
الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وموافقا لما نقل عن
بعض علماء الملة ان الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها وان
ما يتعلق منها بالاعتقاديات هو الفقه الاكبر وخرج العلم
بغير الشرعيات وبالشرعيات الفرعية وعلم الله تعالى
والملك وعلم الرسول عليه الصلاة والسلام بالاعتقاديات
وكذا اعتقاد المقلد فيمن يسميه علما ودخل علم علماء الصحابة
رضي الله عنهم بذلك فانه كلام وان لم يكن يسمى في ذلك الزمان
بهذا الاسم كما ان علمهم بالعمليات فقه وان لم يكن ثمة هذا

ثم بغير الشرعيات
هذا احترز بالدينية عن الاعتقادية
الفرعيات وعن
وعلم الله من الادلة
بالاكتساب
... الخ

التدوين والترتيب وذلك اذا كان متعلقا بجميع العقايد بقدر
الطاقة البشرية مكتسبا من النظر في الادلة اليقينية او كان
ملكة يتعلق بها بان يكون عندهم من الماخذ والشرايط ما يكفيهم
في استحضار العقايد على ما هو المراد بقولنا العلم بالعقايد من
الادلة والمواقف انه علم يقتدر معه على اثبات العقايد الدينية
بايراد الحجج ودفع الشبه ومعنى اثبات العقايد تحصيلها
واكتسابها بحيث يحصل الترقي من التقليد الى التحقيق او اثباتها
على الغير بحيث يتمكن من الزام المعاندين او اتقانها واحكامها
بحيث لا يتزلزل بها شبه المبطلين وعدل عن يقتدر به
الى يقتدر معه مبالغة في نفي الاسباب واسناد كل الكاينات
الى خلق الله تعالى ابتدا على ما هو المذهب واورد على طرده
تعريفه جميع العلوم الحاصلة عند الاقتدار من النحو والمنطق
وغيرهما وعلى عكسه علم الكلام بعد اثبات العقايد لانتفاء
الاقتدار حينيذ والجواب ان المراد علم تحصل معه الاقتدار
البتة بطريق جري العادة اي يلزمه حصول الاقتدار
لزوما عاديا وان لم يبق ذكر الاقتدار ايما ولا خفا في
ان الكلام كذلك بخلاف ساير العلوم واما مجموع العلوم
التي من جملتها الكلام فهو وان كان كذلك فليس بعلم واحد بل
علوم جمة وقد يجاب بان المراد ما له مدخل في الاقتدار او ما
يلزم معه الاقتدار ولو على بعض التقادير والكلام بعد الاثبات
بهذه الحيثية بخلاف ساير العلوم ويعترض بان للمنطق مدخلا
في الاقتدار وان لم يستقل به والاقتدار لازم مع كل علم على تقدير
مقارنته للكلام نعم لو اريد ما يلزم معه الاقتدار في الجملة

بحيث

بحيث يكون له مدخل في ذلك خرج غير المنطق وفيما ذكرنا غنية
عن هذا مع ان في اثبات المدخلية اشعارا بالسببية ولو قال
يقتدر به واراد الاستعقاب العادي كما في اثبات العقايد
بايراد الحجج على ما هو المذهب في حصول النتيجة عقيب النظر
لم يحتج الى شي من ذلك انتهى برمته سقناه لتنتفع به اهله
واما موضوعه ففي شرح المقاصد كالمواقف موضوع
علم الكلام هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية
لما انه يبحث عن احوال الصانع من القدم والوحدة والقدرة
والارادة وغيرها واحوال الجسم والعرض من الحدوث والافتقار
والتركيب من الاجزا وقبول الفنا ونحو ذلك مما هي عقيدة
اسلامية او وسيلة اليها وكل هذا بحث عن احوال المعلوم وهو
كالموجود الا انه اوثر على الموجود ليصح على راي من لا يقول بالوجود
الذهني وان يعرف العلم بحصول الصورة في العقل ويجري مباحث المعدوم
والحال من مسايل الكلام انتهى وقال بعضهم هو ذات الله تعالى
من حيث صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر
الدنيا والاخرة وقال بعضهم هو ذات الله من حيث هو وذات الممكنات
من حيث استنادها اليه وقال بعضهم هو الموجود بما هو موجود
ويمتاز عن الالهي الفلسفي بكون البحث فيه على قانون الكلام وهذا
راي متقدمي علما الكلام والمراد بقانون الاسلام الطريقة المعهودة
المسماة بالملة والدين والقواعد المعلومة قطعا من الكتاب والسنة
والاجماع مثل كون الواحد موجدا للكثير وكون الملك نازلا من السما وكون
العالم مسبوقا بالعدم وفانيا بعد الوجود الى غير ذلك من القواعد
التي يقطع بها في الاسلام دون الفلسفة وقيل المراد بقانون الاسلام اصوله

من الكتاب والسنة والاجماع والعقول الذي لا يخفى او على كلا الايراد به
ان تكون جميع المباحث حقة في نفس الامر منتسبة الى الكلام
بالتحقيق والا لما صدق التعريف على كلام المجسمة والمعتزلة والخوارج
ومن يجري مجراهم واما غايته فقال في شرح المقاصد ايضا
اعلم ان ما يتادى اليه الشي او يترتب عليه يسمى من هذه الحيثية
غاية ومن حيث يطلب بالفعل غرضا ثم ان كان مما يتشوقه
الكل طبعا يسمى منفعة فغاية الكلام ان يصير الايمان والتصديق
بالاحكام الشرعية متقنا محكما لا تزلزله شبه المبطلين
ومنفعته في الدنيا انتظام امر المعاش بالمحافظة على العدل
والمعاملة التي تحتاج اليها في بقا النوع الانساني على وجه
لا يودي الى الفساد وفي الاخرة النجاة من العذاب المترتب
على الكفر وسو الاعتقاد فان قلت من مقدمة العلم بيان
مسايله فما مسايل هذا العلم قلت قال في المقاصد ومسايله
القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية وقيدنا القضايا
بالنظرية لانه لم يقع خلاف في ان البديهي لا يكون من المسايل
والمطالب العلمية بل لا معنى للمسألة الا ما يسال عنه ويطلب
بالدليل نعم قد يورد في المسايل الحكم البديهي لتبيين لميته
وهو من هذه الحيثية كسبي لا بديهي وقد تجعل الصناعة
عبارة عن عدة اوضاع واصطلاحات واحكام بعينه تحتاج
الى تنبيه هي مسايلها تتمة علم مما قدمناه ان
موضوع هذا العلم اشرف الموضوعات ومعلومه اجل المعلومات
وغايته اشرف الغايات مع الاشارة الى شدة الاحتياج اليه
وابتناء ساير العلوم الدينية عليه والاشعار بوثاقة
براهينه

براهينه لكونها يقينيات تتطابق عليها العقل والنقل تبين
انه اشرف العلوم لان هذه هي جهات شرف العلم فما نقل
عن السلف الصالح كمالك والشافعي وكبار التابعين محمول على
المتعصب في الدين والقاصر عن تحصيل اليقين والقاصد افساد
عقايد المسلمين والخايض فيما لا يفتقر اليه من غوامض
المتفلسفين اذ لا يتصور من شريف تلك الحضرات وقوع المنع
عما هو اصل الواجبات واساس المشروعات تتمة
هذه المقدمة كما اشتمل معظمها على علم الكلام لم يخل اخرها
عن علم التصوف وحده علم باصوله يعرف بها صلاح القلب
وساير الحواس وموضوعه افعال القلب والحواس وفايدته
اصلاح احوال الانسان ظاهرا وباطنا محتم اسم مفعول
حتم بمعنى العيني خبر العالم باصل الدين اي اوجبه الله تعالى
شرعا على المتاهل له كما ياتي فان قلت هل تحمل الايجاب
هنا على العيني او ما يعم الكفايي قلت لا شك في اولوية الثاني
اذ اصل الدين ان اريد به ما لا يصح الاسلام والايمان بدونه
تفصيلا في التفصيلي واجمالا في الاجمالي كما هو الاحتمال الثاني
فالوجوب عيني وان اريد به الفن المخصوص بقوانينه المخصوصة
كما هو الاحتمال فالوجوب كفايي لئلا يتوجه الخطاب به على اهل
كل قطر يشق عليهم الوصول منه الى غيره وسقوطه بقيام من
فيه كفاية متعين كما صرحوا به فان قلت لا خصوصية لعلم
الكلام بهذا الحكم لمشاركة كثير من العلوم له فيه قلت
هو كذلك الا ان هذا العلم له مزيد تعلق بالوجوب لارتباطه
بالايمان الذي هو اول الواجبات واساس كل المشروعات

فيكون معقولا بالتشكيك لا بالتواطي والله اعلم فان قلت هل
هذا العلم شرعي قلت الشرعي يطلق بمعنى ما يستفاد حكمه
من الشرع وهو بهذا المعنى شرعي ويطلق بمعنى ما يستفاد
اسمه او ماهيته من الشرع وهو بهذا المعنى غير شرعي اذ ا
العلوم الشرعية ثلاثة الفقه والتفسير والحديث ومسايل
الكلام ماخوذة منها ومن الاجماع وحكم العقل فهذا ماهية
استمداده وانما اوردنا بالتنوين لما ياتي ولهذا قال
العلامة ابن حجر العسقلاني المراد بالعلم الشرعي الذي يفيد
معرفة ما يجب على المكلف من امر دينه في عباداته ومعاملاته
والعلم بالله وبصفاته وما يجب له من القيام بامره وتنزيهه
عن النقايص ومداره على التفسير والحديث والفقه انتهى
وصرح الكرماني بان من اوصى للعلما انصرف شرعا بالفنون العلماء
الثلاثة تتمة العلوم اما شرعية وهي ما تقدم واما
ادبية وهي اربعة عشر علم اللغة وعلم الاشتقاق وعلم التصريف
وعلم النحو وعلم المعاني وعلم البيان وعلم البديع وعلم العروض
وعلم القوافي وعلم قرض الشعر وعلم انشا النثر وعلم
الكتابة وعلم القراات والمحاضرات ومنه التواريخ واما
رياضية وهي عشرة علم التصوف وعلم الهندسة وعلم الهيئة
والعلم التعليمي وعلم الحساب وعلم الجبر وعلم الموسيقى
السياسة وعلم الاخلاق وعلم تدبير المنزل واما عقلية
وهي ما عداه كذا لمنطق والجدل واصول الفقه واصول
الدين والعلم الالهي والعلم الطبيعي والطب وعلم الميقات

وعلم

وعلم النواميس والفلسفة والكيميا وذكر حدودها وفوايدها
مما لا يهمنا هنا ولما اشتهر كلام الاوايل مقصورا على
الذات والصفات ومباحث النبوات والسمعيات الى
ان حدثت طوايف الضلال واكثروا مع اهل الاسلام النزاع
والجدال فاوردوا على الاحكام التي قررها الاوايل شبها
والزامات وزخرفوها بمخارف تخريف عاطلات وخلطوها
بنجاسات الفلاسفة ليستروا بها فضايح المخالفة وتصدى
المتاخرون لدفع تلك الشبه والالزامات واصطلحوا لهدم
تلك الاساسات ثم درجوها خلال تلك المسايل ليتمكنوا من
ردها ومزجوها بها ليتاتى لهم تحقيق مقاصدها ونقدها
فصعب هذا العلم على كثير من المحصلين واستعجم على غالب
الطلبة والمشتغلين صار هذا الفن بعد تلك السهولة لصعوبته
العارضة بسبب ما ذكر يحتاج في فهم مبانيه وتحقيق احكامه
ومعانيه خصوصا بالنسبة الى المبتدي للتبيين اي الكشف
والايضاح بتقرير المسايل وتحريرها واثباتها بقواطع الدلايل
ودفع الشبه عنها والالتباس ليصل الى فهمها معظم المخاطبين
من الناس فان قلت قد بان مما قررته عند المتاخرين
ادراجهم في هذا الفن الفلسفيات والطبيعيات
وما شاكلها من الرياضيات وانه لحاجة دعتهم اليه وضرورة
اوجبت تعرضهم عليه فما بال بعض المتاخرين حذر من
تعاطي كتبهم والاشتغال بها ومن اخذ اصول العقايد منها
قلت انما حذر القاصرين وارباب الغباوة الجامدين
كعوام غالب الاقطار من بلاد امتقهقر الاعصار لصعوبة

اخذ بعض احكام عقايدهم منها وتعذر فصحح عنها لا الضلال انضف به
اهلها ولا الفساد في احكامها وخلل في نقلها بل هي عماد الدين والعروة
الوثقى لكافة المسلمين والبحار الزاخرة لقلب الواردين الى يوم
الدين فهذا مذهبنا هي منع السلف عن الخوض في هذا العلم
من اصله وقد مر انفا تاويله في محله واول فرقة اسست فوائد
الخلاف لاهل السنة وحاربت بضلالها ظاهر الكتاب والسنة
وما جرى عليه عمل صحابة محمد صلى الله عليه وسلم فاركست في الفتنة
اهل الاعتزال فكانوا ينبوع البدعة والضلال وذكروا ان رئيسهم
واصل ابن عطا كان يوما في مجلس الحسن البصري فوقف رجل
على مجلس الحسن وقال يا امام الدين ظهر في هذا الزمان جماعة
يكفرون صاحب الكبيرة يعني الخوارج واخرون يقولون لا يضر
مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة يعني المرجئة
فما نعتقد نحن من ذلك فاطرق الحسن مفكرا وبادره واصل
بقوله انا لا اقول ان صاحب الكبيرة مومن مطلقا ولا كافر
مطلقا ثم قام الى اسطوانة في المسجد يقرر مذهبه ويثبت
المنزلة بين المنزلتين ويقول الناس ثلاثة مومن وكافر ولا مومن
ولا كافر وهو صاحب الكبيرة الذي مات عليها بلا توبة وان كان
هذا يحكم له بالخلود في النار عنده كالكافر فقال الحسن البصري
قد اعتزل عنا واصل فسموا لذلك المعتزلة وهم سموا انفسهم
باصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب
العاصي على الله تعالى ونفيهم الصفات القديمة عنه تعالى ثم
واصلا ابو علي الجبائي وكان ابو الحسن الاشعري تلميذا له
قيل التربية في حجره لكونه كان زوج امه الى ان تبصر بفساد

مذهبه

مذهبه فقال له يوما ما تقول في ثلاثة اخوة مات احدهم مطيعا
والاخر عاصيا والثالث صغيرا فقال الجبائي الاول يثاب
بالجنة والثاني يعاقب بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب
فقال له الاشعري فان قال الثالث يا رب لم امتني صغيرا
وما ابقيتني الى ان ابلغ فاومن بك واطيعك فادخل الجنة
ماذا يقول الرب فقال يقول الرب اني كنت اعلم منك انك
لو كبرت وبلغت لعصيت فدخلت النار فكان الاصلح لك ان
تموت صغيرا قال الاشعري فان قال الثاني يا رب لم لم تمتني
صغيرا كي لا اعصي فلا ادخل النار ماذا يقول الرب فبهت
الجبائي وقال للاشعري ابك جنون فقال لا ولكن وقف حمار
الشيخ في العقبة فترك الاشعري من يوميذ مذهبه ودخل
الخلوة فدون العقايد على طريق الكتاب والسنة وما كانت
عليه الصحابة ثم خرج بتلك الاوراق في يده ورقى المنبر
وقال ايها الناس اشهدكم علي اني نزعت مذهب الجبائي
من قلبي كما نزعت قميصي هذا عني او منكبي ونزع قميصه وقال
من اراد الحق فعليه بما في هذه الاوراق فقد دونت اصوله فيها
فاخذ الناس منه تلك الاوراق واتبعوه وتركوا مذهب الجبائي
ورفضوه واشتغل هو ومن معه بابطال راي المعتزلة واثبات
ما ورد به ظاهر الكتاب والسنة ومضى عليه الجماعة فعرفوا
بالاشاعرة وسموا باهل السنة واشتهروا بهذا الاسم
في ديار خراسان والعراق والحجاز والشام واكثر الاقطار واما
ديار ما وراء النهر فالمشهور فيها بهذا الاسم هو ابو منصور
الماتريدي واتباعه المعروفون بالماتريدية وكلا الفريقين على هدى ونور

قال في شرح المقاصد والمحققون من كلا الفريقين لا ينسب الفريق الاخر
الى البدعة والضلالة خلافا للمبطلين المتعصبين الذين ربما
جعلوا الخلاف في الفروع ايضا بدعة انتهى وقد اتفقت
كلمة اهل الحق على الخروج من عهدة التكليف بالايمان بجزم العقيدة
بما يوافق احد المذهبين وليس بينهما اختلاف الا في مسائل يسيرة
كمسالة التكوين ومسالة الاستثناء في الايمان والخلف في اكثرها
لفظي وقد افردت بالتدوين ولما كان البيان مظنة
لاسباب العبارة والتطويل وتكثير التقسيم والتفصيل وذلك مما
يورث السامة والملل كان الايجاز بالمرء ربما اوقع في فهم
غير المراد وجر الى الخلل وقد حذر من الثاني بقوله يحتاج للتبيين
حذر من الاول بقوله لكن لا يرتكب التطويل في محاولة ذلك
البيان عند الوفاء بالبيان فانه من التطويل فيه اي لا لعلة
وبسببه وهو نوعان احدهما اي المقصود بلفظ زايد
على المتعارف لاوساط الناس في تادية المعاني لفايدة وهو
بهذا المعنى الاطناب والمراد بالاوساط الذين ليسوا في
غاية الفصاحة والبلاغة ولا في غاية الفهاهة وثانيهما
اداوه بلفظ زايد على اصل المعنى المراد لا لفايدة ولا يكون اللفظ
الزايد متعينا نحو والفى قولها كذبا ومينا فان الكذب
والمين بمعنى واحد بحيث يغني احدهما عن الاخر فخرج
بقولنا زايد الخ الناقص فانه الايجاز والمساوي فانه المساواة
وكلاهما من طرق التعبير المقبولة وخرج بقولنا لا لفايدة
الاطناب فانه اداوه بلفظ زايد على اصل المعنى المراد لفايدة
وبقولنا ولا يكون اللفظ الزايد متعينا الحشو المفسد كالندى
في قول

في قول ابي الطيب
ولا فضل فيها للشجاعة والندى ... وصبر الفتى لولا لقاء شعوب
وصبر فيها للدنيا وشعوب اسم للمنية وانما ضر فيها للضرورة
وانما كان مفسدا لان من ايقن بطول العمر شق عليه بذل المال
فيكون بذله حينيذ افضل واما اذا تيقن الموت فان البذل
يهون عليه كما قيل
فكل ان اكلت واطعم اخاك ... فلا الزاد يبقى ولا الآكل
والحشو غير المفسد كقبله كقول زهير بن ابي سلمى
واعلم علم اليوم والامس قبله ... ولكنني عن علم ما في غد عمي
لكنه وليس من باب كتبته بيدي لان هذا لا يحسن الا في مقام
يفتقر الى التاكيد كما يقال لمن ينكر معرفة ما في كتابة يا هذا
لقد كتبته بيميني هذه فان قلت ما المراد من معنى التطويل
هنا قلت الاول لان المعنى الثاني غير متوهم الارادة هنا لامتناعه
في السلبيات فان قلت اذا كان في التطويل فايدة كيف يكون
مرجوحا لذي همة قلت الفايدة المرجح التطويل لاجلها
هي غير الضرورية والحاجة فان مطلقها غير داخل تحت الحصر ونعني
بالحاجة ما لا بد منه ولا غنى في دفع الضرورة عنه كلت اي نبت
وغيبت من كل السيف اذا لم يعمل في الضريبة والمطية تقاعس عن السير
سريت بهم حتى تكل مطيهم ... وحتى الجياد ما يقدن بارسان
الهمم اي ارباب جمعها جمع همة وهي لغة القوة والعزم وعرفا
حالة للنفس يتبعها قوة ارادة للقلب وغلبة انبعاث الى نيل
مقصودة وتكون عالية عند تعلقها بمعالي الامور ودنية عند
تعلقها بسفسافها وما احسن قول القايل

وقايلة لم علتك الهموم ... وامرك ممتثل في الامم
فقلت ذريني على حالتي ... فان الهموم بقدر الهمم
... واحسن منه قول الاخر
اذا اعلنشكو اكف اللئام ... كفتك القناعة شبعا وريا
فكن رجلا رجله في الثرى ... وهامة همته في الثريا
فان اراقة ماء الحياة ... دون اراقة ماء المحيا

وقولنا حالة المتقشف الخ احسن من قول بعضهم حالة للقلب لما لا يخفى والله اعلم واذا ثبت بان العلم باصل الدين وهو علم التوحيد والصفات واجب وان التطويل يؤدي الى تركه من حيث انه تطويل تتقاصر عنه الهمم **فقد صار في تاليفه** هذا الظرف متعلق بملتزم الواقع خبر الصار قدم على اسمها وهو **الاختصار** للضرورة والمراد هنا ما كان بين التطويل الممل والايجاز المخل بقرينة ما قبله ثم هذا مصدر اختصر المبني للمفعول والا لزم سبق اصل يكون اطول من هذه الصحة استعماله في الاتيان بالشيء قليل اللفظ كثير المعنى ابتدا على سبحان من صغر جسم البعوض وعظم جسم الفيل والتحقيق كما نبه عليه التتائي برد الله مضجعه باشآبيب الرضوان ان المختصر ما قل لفظه ويقابله المطول فهو ما كثر لفظه كان مع الاول كثرة معنى او لا كان مع الثاني قلة معنى او لا فلا واسطة وفي اتحاد الايجاز والاختصار كلام ذكرته في الاصل **ملتزم** حقه الرسم بالالف لانه منون منصوب لكنه راعى لغة ربيعة لتاتي القافية لالزام الفد القواعد الشرعية للمكلفين وبيان ان الله سبحانه وتعالى اوجب على كل مكلف معرفة ذاته وصفاته وما معها

ولضعف

ولضعف الهمم لا يتاتى الوصول الى ذلك الا بالاختصار وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وهذا الكلام فيه ما لا يفهم مقصوده الا من الاختصار والايجاز هو والتطويل ويرجح الاختصار لانه طريقه عليه السلام حتى تمدح به كما بينته بالاصل ولا يخفى ان الملتزم انما هو الاختصار في مقابلة التطويل السابق فلا يلزم تعطيل المساواة **تنبيه** قال العلماء يجب على العالم ان يجيب باربعة شروط **الاول** ان يسال السائل عن واجب عليه **الثاني** ان يخاف فوات ما سال عنه **الثالث** علم المسؤول باحكام المسؤول عنه بالحكم باجتهاد او نص **الرابع** بلوغ السائل والمسؤول وبحث بعضهم في بلوغ السائل وزاد خامسا وهو كون المسؤول عنه حكما عمليا دينيا لا ماليا ولا اعتقاديا ورد بان هذا ليس بشيء وعند انتفاء الشروط فالوجوب عيني او كفائي كما لا يخفى **وهذه** الالفاظ المخصوصة الدالة على المعاني المخصوصة المتوقف فهمها عليه او النقوش الدالة على المعاني بتوسط دلالتها على تلك الالفاظ او المعاني المخصوصة من حيث انها مدلولة لتلك العبارات والنقوش او المركب من الثلاثة او من اثنين احتمالات اجازها السيد الجرجاني في مسمى الكتب وما فيها من التراجم مختارا اولها قايلا فيه هذا هو الظاهر **ارجوزة** اي قصيدة منظومة من بحر الرجز اذ هو شعر على المراجز وجمعها اراجيز قال

ابا الاراجيز يا ابن اللؤم توعدني ... وفي الاراجيز خلت اللؤم والخور

واتى بهذه اللفظة القاضي العرب بتقليل مدلولها ترغيبا

للطالب بانها نظم وانها على اقرب البحور للطبع واسهلها
قليلة ومع ذكر تغيبها كفاية في باب العقايد اي كفاية
ان ساعد نها من الوهاب الفتاح العناية تنبيه
اعلم ان الاشارة الواقعة في اوايل التصانيف ان كانت بعد
تمام التاليف جاز ان تكون لموجود في الخارج وان تكون
لموجود في الذهن والاقتصار على الاول تقصير او قصورا
وان كانت قبله كما هو الواقع في هذه الارجوزة اعني
الثاني وعلى كل اشكال بيناه في الاصل فان قلت ما محل
هذه الجملة قلت لا محل لها لانها مستانفة جواب سؤال
مقدر اسعاف على بلوغ المراد والواو الاستينافية لانها
من هذا لقبتها اي علقت عليها علما مشعرا بحسب
مدلوله الاصلي بمدحها والها مفعول اول للقب ومفعول
الثاني جوهرة التوحيد لا يخفى حسن تشبيه التوحيد بالعقد
لانه تتزين به البواطن كما تتزين بالعقد الظواهر
واثبات الجوهرة له على طريق الترشيح وموقع هذه
الجملة الوصفية المخصصة للارجوزة تخصيصا صير حمله
على اسم الاشارة مفيدا فائدة قال استاذنا
اسما العلوم كاسماء الكتب اعلام اجناس عند التحقيق
وضعت لانواع اعراض تتعدد افرادها بتعدد المحل كالقايم
بزيد وبعمرو وقد تجعل اعلام اشخاص باعتبار ان المتعدد
باعتبار المحل يعد عرفا واحدا وهذا انما يتم ان لم تكن موضوعة
للمفهوم الاجمالي كما ياتي فتنوع ما قيل انها جزئيات
والجزئي لا يمكن تعريفه على انهم اجابوا بان الماهية التي
تتميز

تتميز اجزاؤها في الوجود تحديدها ثانيا ولا تكمل الاجزا الا بالجنس
والفصل ومثل ذلك جار في الجزئي وشبهه واعلم ان لفظ
العلم وساير اسما العلوم كالفقه والنحو والمعاني تطلق على
ثلاثة معان على المشهور المسائل وادراكها والتصديقات
المتعلقة بها وملكة استحضارها اي قوة حاصلة من تكرار ادراك
القواعد يقتدر بها على استحضارها بلا كسب ثاني وبسطه
في الاصل وقوله قد هذبتها اي الارجوزة او جوهرة التوحيد
وهذا اولى جملة حالية صاحبها نفس ضميرها والتهذيب
الذهب او الفضة تصفيته وتخليص جيده من رديئه والجذع
قطع ما تنتشر وتفرع من اغصانه مستغنى عنه والكلام تنقيحه
من الحشو والتكرار [illegible] وتحقيقه والمدح العايد للمولفين بواسطة
مدحهم لكتبهم محمول على انه من باب التحدث بالنعمة وهو شكرها
واما بنعمة ربك فحدث او على انه من باب النصيحة وارشاد الطلاب
الى ما هو انفع لهم من غيره او على انه من باب اخبار من لا يعرف
مقام ما تعب بها ليوفيهم الجزاء حقوقهم او على انه جيء به لدفع
عدم انصاف الحسود ومبادرته بالنزاع والخصام منفرا وبالجملة
الناس في هذا الباب فريقان فريق يعرض من نفسه او من
كتابه او مشتهاه وفريق على خلافه والاول اولى طريقة وانفع
بالاخذ لا بالحقيقة والله منصوب على التعظيم قدم لافادة
الاختصاص والاهتمام اي لا ارجو في القبول الا الله تعالى
والرجا لغة الامل ومفعول المصدر محذوف للتعميم اي قبول
كل عمل خيري ومن مقاصده فانه بهذه القدمة وتيسير الحصر
ان القبول عبارة عن الرضى بفعله مع الاثابة عليه او مع ترك الاعتراض

تنقيحه

على القائل ونحوه قول بعضهم هو الاثابة على العمل الصحيح وهذا
لا يتصور الا منه تعالى والرجاء فيا تعلق القلب بمطموع في حصوله
في المستقبل مع الاخذ في اسباب حصوله والاثابات طمعا فيها
ولهذا كان الرجا محمودا والامل وهو مطلق تعلق القلب بحصول
الشي مذموما الا في العلى لما فيه من الرغبة في انواع من
الخيرات تضيق عنها العبارات نافعا حال من الاسم الاعظم
او النفع ضد الضر يشمل سائر وجوه الرفق والمعونة بها
ولو بالاستعارة والتهكم على ان الظن قوي بعموم النفع
لجميع ما فيها والظرف لغو متعلق بنافعا وضميره للجوهرة
او الارجوزة ولا شك ان الحال هنا مقدرة ومريدا ولو
لشي منها مفعول نافعا في الثواب وهو مقدار من الجزاء
يعلمه الله يتفضل باعطائه لمن شاء من عباده في نظير
اعمالهم الحسنة بمحض اختياره من غير ايجاب عليه ولا
وجوب وهذا الظرف لغو ايضا عامله طامعا الواقع
صفة لمريدا او المراد منه هنا الراغب في الشي الآخذ في
اسبابه فهو مساو للراجي مجازا ولا يخفى تعميم المريد
بحسب عمومه من خوطب بتعلم التوحيد فيكون الدعاء
ايضا عاما وتقديم النفس في القرب كما هنا محمود
بخلافه في الامور الدنيوية فانه مذموم وفي كلامه
اشارة الى صحة العمل لقصد الثواب وجوازه وقد ذكرنا
دليله في الاصل وفي الرسالة القشيرية الاخلاص افراد
الحق في الطاعة بالقصد وهو ان يريد بطاعته التقرب
الى الله فقط شراحها المعاني المغايرة للتقرب الى

الله

الله تعالى بقولهم كان يريد بعبادته ثواب الآخرة او اكرامه
في الدنيا وسلامته من آفاتها او استعانته على امور دنيوية
كمن يبر والديه ليدعوا له بالخير او شيخه ليعينه على مقاصده
الدينية فليس مما ذكر من الاخلاص الكامل بل ولا من مطلق الاخلاص
الا فيما يريد به ثواب الآخرة او الاكرام في الدنيا والسلامة
من آفاتها فلا يخرج عن الاخلاص خلافا لما افهمه كلامه
فدرجات الاخلاص ثلاثة عليا ووسطى ودنيا
فالعليا ان يعمل العبد لله وحده امتثالا لامره وقياما بحق
عبوديته والوسطى ان يعمل لثواب الآخرة والدنيا
ان يعمل للاكرام في الدنيا والسلامة من آفاتها وما عدا الثلاث فيه
من الرياء وان تفاوتت افراده انتهى واللفظ للشيخ الاسلام الانصاري
وقيل الخوض في المقصود لابد للتعرض لامور مهمة
الاولى منها ان للناس في التاليف في العقائد طريقتين
احداهما ذكر المسائل بادلتها وايراد الشبهة باجوبتها كما في المواقف
والمقاصد والتجريد والطوالع وكثير من المقدمات ايضا
وثانيتهما الاقتصار على ذكر المسائل مجردة عن ذكر طلبا للاختصار
وجذبا للقلوب بتخييل سهولتها وحرصا على ايصالها
اليها بطريق الاجمال لترسخ عند التفصيل بالتعليم ولما
ترجحت عند الناظم هذه الطريقة سلكها ومنها ان الحكم
اما شرعي وهو خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين
بالطلب او الاباحة او الوضع لهما فدخل في قولنا بالطلب
الايجاب وهو طلب الفعل طلبا جازما كالطلب المتعلق
بالايمان بالله ورسوله والندب وهو طلب الفعل طلبا

غير جازم كالطلب المتعلق بصلاة الفجر والوتر والضحى والتحية
وهو طلب الكف عن الفعل طلبا جازما كالطلب المتعلق بترك
الشرك والزنا والكراهة وهي طلب الكف عن الفعل طلبا غير
جازم كالطلب المتعلق بترك قراءة القرآن من حيث هو قرآن
في الركوع والسجود وأما الاباحة فهي التخيير بين الفعل
والترك كالاذن المتعلق بالنكاح والبيع في الجملة وأما الوضع
المهايئ للطلب والاباحة فهو عبارة عن نصب الشارع سببا
او شرطا او مانعا الشيء مما ذكر من الاحكام الخمسة الداخلة
تحت الطلب والاباحة فالسبب ما يلزم من عدمه العدم ومن
وجوده الوجود لذاته كالقرابة او النكاح او الولاء للارث
اذ يلزم من وجود شيء منها وجوده ويلزم من انتفائها
انتفاؤه وقولنا لذاته لادخال السبب الذي قارنه
فقد شرط كزوال الشمس اذا قارنه عدم البلوغ او وجود
مانع كالقرابة التي قارنها القتل عدوانا او الردة فانه
لو نظر لذات السبب مع قطع النظر عما قارنه لزم من
وجوده الوجود ومن عدمه العدم فلا تكون تلك المقارنة
قادحة في سببيته والشرط ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم
من وجوده وجود ولا عدم لذاته كتمام الحول بالنسبة
لوجوب زكاة العين والماشية فانه يلزم من عدم تمام الحول
عدم وجوب الزكاة فيما ذكر ولا يلزم من وجوده وجوبها
فيه ولا عدمه لتوقف الوجوب ايضا على تمام الملك
وأما المانع فهو ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه
وجود ولا عدم لذاته كالحيض المانع لوجوب الصلاة مثلا

اذ يلزم

اذ يلزم من وجوده عدم وجوبها ولا يلزم من عدمه وجوبها
لتوقفه على اسباب وشروط اخر قد تحصل وقد لا تحصل فتأثير
السبب في طرفي الوجود والعدم وتأثير الشرط في جانب
العدم فقط وتأثير المانع في جانب الوجود فقط ويسمى
هذا الحكم خطاب الوضع لان متعلقه بوضع الله تعالى اذ هو
الذي جعله سببا للشيء او شرطا او مانعا له كما سمي الاول
خطاب التكليف لاشتماله على الزام ما فيه كلفة في الجملة
وقيل بالطلب وتفسير بعضهم الحكم بالنسبة التامة بين الشيئين
ايجابية كانت كالنسبة في قولنا الوتر سنة او سلبية كالنسبة
في قولنا الوتر ليس بواجب تفسير له بما يثبته اهل العرف
تارة وينفونه اخرى وحمل له على ما يعم اللغوي ايضا
وأما عادي وهو اثبات ربط امر بآخر وجودا او عدما
بواسطة التكرر مع صحة التخلف وعدم تأثير احدهما
في الآخر البتة واقسامه اربعة اثبات ربط وجود
بوجود كربط وجود الشبع بوجود الاكل واثبات ربط
عدم بعدم كربط عدم الشبع بعدم الاكل واثبات ربط وجود
بعدم كربط وجود الجوع بعدم الاكل واثبات ربط عدم
بوجود كربط عدم الجوع بوجود الاكل فالربط بين هذه
الامور عادي والفاعل لها الحقيقي هو الخالق لا احدهما عند الآخر
فلا تلتفت موقتة منها اذ لا دلالة لها عليه خلافا لاهل الضلالة
وأما عقلي وهو اثبات العقل امرا او نفيه اياه من غير توقف
على تكرر ولا وضع واضع واقسامه ثلاثة الوجوب والاستحالة
والجواز فالواجب العقلي ما لا يتصور في العقل عدمه اما ضرورة

في اقسام الحكم العقلي

كالتحيز للجرم واما نظرا كوجوب القدم لله تعالى وصفاته
والمستحيل عقلا ما لا يتصور في العقل وجوده اما ضرورة كتعري
الجسم عن الحركة والسكون واما نظرا كالشريك لمولانا عز
وجل والجائز العقلي ما يصح في نظر العقل وجوده وعدمه
اما ضرورة كالحركة او السكون للجرم واما نظرا كتعذيب
المطيع واثابة العاصي ومنها ان التحسين والتقبيح العقليين
التابع لاولهما الثواب ولثانيهما العقاب باطلان عندنا
خلافا للمعتزلة فحسن الطاعة الذي يترتب عليه
المدح عاجلا والثواب آجلا وقبح المعصية الذي يترتب
عليه الذم عاجلا والعقاب آجلا شرعيان عندنا لا يتلقيان
الا من الرسل الآتية بالشرائع والاحكام عقليان عندهم
بمعنى انه يصح تلقيهما من العقل لما في الفعل من مصلحة
او مفسدة يتبعها حسنه او قبحه عند الله فيدرك العقل
ذلك اما باستعانة من الشرع فيما خفي عليه كحسن
الصدق النافع وقبح الكذب الضار واما بالنقل كحسن
الكذب النافع وقبح الصدق الضار لفائدة وورود الشرع
عندهم بالاحكام تابع لحكم العقل وتقوية له او بيان لما
تخفى على العقل ومساعدته عليه واما الحسن بمعنى ملايمة
الطبع كحسن الحلو او بمعنى صفة الكمال كحسن العلم والقبح
بمعنى منافرة الطبع كقبح المر او بمعنى صفة النقص كقبح الجهل
فعقليان اتفاقا اذ لا يتبعهما بهذا المعنى ثواب ولا عقاب
وستاتي ادلة ابطال التحسين والتقبيح العقليين عند تنزل
المتنزلة وينفرع على هذا الاختلاف اختلاف اخر وهو
ان لا ثبوت

بالشرع تصريحا بما علم التزاما اذ لا حكم عندنا بغيره كما علمته انفا
والمعنى انه يجب بشرعنا على كل مكلف معرفة ما يجب عقلا لله
تعالى فالمعرفة عندنا لا تجب الا بالشرع للنصوص الواردة
فيه والاجماع المنعقد عليه واستناد جميع الواجبات
اليه لانه قبل تبليغ النبي صلى الله عليه وسلم ما جاء به من الشريعة
الى الخلق وهو مرادهم بالبعثة لا حكم البتة لا اصليا ولا فرعيا
كما هو المنقول عن الاشاعرة وجمع من غيرهم وبه صرح امام الحرمين
حيث قال انا لا نتعبد اصلا وفرعا الا بعد البعثة نعم اعتمد
النووي خلاف ذلك تبعا للحليمي وغيره حيث قال في شرح
مسلم ان من مات في الفترة على ما كانت عليه العرب من عبادة
الاوثان فهو في النار وليس في هذا مؤاخذة قبل بلوغ الدعوة
فان هؤلاء كانت بلغتهم دعوة ابراهيم وغيره عليه السلام
انتهى فاكتفى في وجوب التكليف بالتوحيد ومتعلقاته
بورود شرع سابق سواء كان شرعنا او غيره وهو خلاف ما عليه
الاشاعرة من اهل الكلام والاصول والفقهاء من ان اهل الفترة
لا يعذبون ولا منافاة بين قوله من مات في الفترة وقوله
ان دعوة ابراهيم وغيره بلغتهم كما توهمه بعضهم كالابي
في شرح مسلم لان معنى الفترة عدم ارسال رسل اليهم وابراهيم
وغيره من الرسل غير مرسلين اليهم وان بلغتهم دعوتهم
الا ان النووي كغيره لا اثر للفترة عنده بالنسبة لاصل
التكليف بالايمان بل يكتفي في وجوب اصل التكليف بالايمان
ببلوغ دعوة الرسل ولو لغير المرسل اليهم نظرا الى ان الشرائع.

بالنسبة للتوحيد كالواحدة لاتفاقهما عليه قال الشيخ استاذنا
وعند المعتزلة المعرفة واجبة بالعقل لانها دافعة للضرر
المظنون وهو خوف العقاب في الاخرة حيث اخبر جمع
كثير بذلك وخوف ما يترتب في الدنيا على اختلاف الفرق
في معرفة الصانع من المحاربات وهلاك النفوس وتلف الاموال
وكل ما يدفع الضرر المظنون والشكر واجب عقلا كما
اذا اردت سلوك طريق فاخبرت بان فيه عدوا او سبعا
فانه يجب عليك اجتنابه خوف الوقوع في الهلكة ورد
بمنع ظن الخوف في الاعم الاغلب اذ لا يلزم الشعور بالاختلاف
وبما يترتب عليه من الضرر ولا بالصانع وبما يترتب في
الاخرة من الثواب والعقاب والاخبار بذلك انما يصل الى
البعض وعلى تقدير الوصول لا رجحان لجانب الصدق لان
التقدير عدم معرفة الصانع وبعثة الانبيا عليهم الصلاة
والسلام ودلالة المعجزات ولو سلم ظن الخوف فلا نسلم
ان تحصيل المعرفة يدفعه لان احتمال الخطا قايم لخوف
العقاب اما الاختلاف بحاله والعنا زيادة فان قيل
لا شك ان من حصلت له المعرفة احسن حالا ممن لم تحصل
له لاتصافه بالكمال وتحصيل الاحسن واجب في نظر
العقل قلنا نعم اذا حصلت المعرفة على وجهها ولا قطع
بذلك بل ربما يقع في اودية الضلال فيهلك وهذا قيل البلاهة
ادنى الى الخلاص من فطانة بترا وهذا بعد تسليم وجوب
الاحسن هذا اعترض على مذهب اهل السنة

بل و

بان وجوب

بان وجوب المعرفة فرع امكان ايجابها وهو ممنوع لانه ان كان
على العارف كان تكليفا بتحصيل الحاصل وهو محال وان كان على غيره
كان تكليفا للغافل وهو باطل واجيب عنه بان امكان ايجابها
ضروري والسند مدفوع بان الغافل من لم يبلغه الخطاب
او بلغه ولم يفهمه لا من لم يكن عارفا بما كلف به وفيه تحققه
ان المكلف بمعرفة ان للعالم صانعا قديما متصفا بالعلم والقدرة
مثلا يكون عارفا بمفهومات هذه الالفاظ مكلفا بتحصيل هذا
التصديق وتصور تلك المفهومات بقدر الطاقة البشرية
واعترض ايضا بانا لا نسلم قيام الدليل على وجوب المعرفة
اما بالنص مثل قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله فانه ليس
قطعي الدلالة اذ الامر قد يكون لا للوجوب واما الاجماع فانه
ليس قطعي السند اذ لم ينقل بطريق التواتر بل غايته الاحاد
فللخصم ان يمنعه بل يدعي الاجماع على انه يكفي التصديق علما كان
او ظنا او تقليدا فان الصحابة والتابعين رضي الله تعالى عنهم كانوا
يكتفون من العوام بالتقليد والانقياد ولا يكلفونهم التحقيق
والانتقاد والجواب ان الظن كاف في الوجوب الشرعي على ان
الاجماع عليه متواتر اذ بلغ ناقلوه في الكثرة حدا يمنع تواطيهم
على الكذب فيفيد القطع وما ذكر من الاجماع على الاكتفا بالتقليد
فليس كذلك وانما هو الاكتفا بالمعرفة الحاصلة من الادلة الاجمالية
على ما اشير اليه بقوله تعالى ولين سالتهم من خلق السموات والارض
ليقولن الله من غير تلخيص العبارة في ترتيب المقدمات
وتحقيق شرائط الانتاج وتحرير المطالب بادلتها وتقريرها

الشبهة باجوبتها على انه لو ثبت جواز الاكتفا في حق البعض
فهو لا ينافي وجوب المعرفة بالنظر والاستدلال في الجملة
هذا والحق ان المعرفة بدليل اجمالي يرفع الناظر عن حضيض
التقليد فرض عين لا مخرج عنه لاحد من المكلفين وبدليل تفصيلي
يتمكن معه من ازاحة الشبه والزام المنكرين وارشاد
المسترشدين فرض كفاية لا بد ان يقوم به البعض انتهى
كلام السعد اسعده الله بمشاهدته في دار كرامته امين
تنبيهات الاول فايدة هذا الخلاف تظهر فيمن قدر
على معرفة الله تعالى بالنظر ولم يفعل ومات قبل بلوغ الدعوة
فعلى راي اهل السنة لا معصية ولا اثم عليه بخلاف راي المعتزلة
الثاني علم مما مر ان النزاع انما هو في طريق وجوبها
هل هو الشرع او العقل كما عرفت فتكون بعد ورود الشرع
واجبة اتفاقا من الفريقين كما انها متى حصلت كفت ولو لم
يرد الشرع بها ولذا الحكم بنجاة قيس بن ساعدة الايادي وورقة
بن نوفل وزيد بن عمرو بن نفيل ونحوهم ممن تنصر في
الجاهلية وزمن الفترة وبهذا يتضح صحة ايمان الصبي
والاكتفا به حتى لا يطالب بتجديد النظر والاستدلال بعد
البلوغ وليس من الاكتفا بالتطوع عن الواجب بفرض استمراره
لوقت البلوغ وامتناع تحصيل الحاصل الثالث اعتبار العقل
والبلوغ في الاحكام التكليفية هو ما انحط عليه امر الشارع
اخرا والا فقد نقل جماعة من العلماء المحققين ان الاحكام
الشرعية التكليفية كانت في صدر الاسلام غير متعلقة
بالبلوغ ولا متوقفة عليه بل كانت تتعلق بالقادر بالعا

على ان الاحكام النوعيه
التكليفيه كانت تتعلق
بالقادر ربما العاكان اوغيره

كان

كان او غيره وقد اوضحناه في الاصل الرابع دخل في المكلفين
ياجوج وماجوج اذ هما من بني ادم وان اختلفوا في وجه
انتسابهما اليه وحديث يا ادم اخرج بعث النار صريح
فيه وقد اطال الابي النفس فيهما في شرح مسلم الخامس
مذهب الجمهور اتحاد العلم والمعرفة وان اختلفا في كثرة
الاستعمال فكثر استعمال المعرفة في ادراك الجزئي او البسيط
والعلم في ادراك الكلي او المركب ولذا يقال عرفت الله دون
علمته كما تستعمل في الادراك المسبوق بالعدم او في الاخير
من ادراكين لشي واحد اذا تخلل بينهما عدم كان ادركه اولا ثم
ذهل عنه ثم ادركه ثانيا والعلم للادراك المجرد من هذين
الاعتبارين ولذا يقال الله عالم ولا يقال عارف وللجري
على كثرة استعمال المعرفة في الجزئيات عبر بها هنا
لتعلقه المراد دون العلم المطابق لما عبر به معه فيما سلف
السادس ذكرنا في الاصل الفرق بين الكل والكلي والكلية والجزئي
والجزء والجزئية السابع ان من نشا اعمى ابكم اصم سقط
عنه شرعا وجوب النظر لتعذر بلوغه الدعوة قلت اما على
قول من اوجب المعرفة عقلا فينبغي فهو مخاطب به فهو من
ثمرة الخلاف ايضا ثم عطف على ما قد وجب قسيمه في قوله
ويجب شرعا على كل مكلف ان يعرف جزئيات الجايز عقلا
عليه تعالى ولو بقانون كلي وقد مر بيان حقيقته وسيأتي
تفصيل بعض جزئياته تنبيه تعريف بعضهم بين
يجوز في حقه تعالى كذا اباحته وبين يجوز عليه تعالى كذا فكرهه

لابهامه جواز اتصافه تعالى بصفة جائزة دعوى لم يقم عليها
دليل والحق جواز التعبير من سلامتها من الابهام كما
يفهم لذوي الافهام بشهادة تعبير الامام بل قولهم يجوز عليه
كذا اولى لان المراد يجوز على فعله وهو من الصفات الفعلية
التي هي من قبيل الاعراض الحادثة عند الاشاعرة واما
قولهم يجوز في حقه فمشكل لان ما كان حقا له تعالى لا يليق ان يكون
فيه جائزا فتدبره فان قلت هذا المضاف الذي قد زدته
هل عليه قرينة قلت نعم وهي قولنا فيما ياتي خلق الشيء
اذ هو صفة فعلية والله اعلم ثم عطف ايضا على ما قدمناه
او على الجائز قسيمه في قوله ويجب شرعا ايضا على كل
مكلف ان يعرف الممتنعا الممتنعا عقلا عليه تعالى والمراد
معرفة جميع جزئياته ولو بقانون كلي وقد قدمنا بيان
حقيقته وسياتي تفصيل بعض جزئياته الملازم من معرفة
جميع جزئياته بهذه الكليات الثلاثة معرفتها تفصيلا
فيما علم منها تفصيلا واجمالا فيما علم منها اجمالا والف
الممتنعا كالف وجبا اطلاق تنبيه قدم الواجب
لشرفه اذ هو الذي يتصف به مولانا سبحانه ولانه اذا
عرف امكن ان يعرف منه المستحيل والجائز واخر المستحيل
لانحطاطه اذ متعلقه عدم محض ومفهومه نفي صرف
ووسط الجائز لانه واسطة بينهما اذ فيه من الواجب
جهة الثبوت ومن الممتنع جهة النفي لا يقال
المستحيل يشبه البسيط فحقه ان يقدم على الجائز
لشبهه

١٨٩

لشبهه بالمركب لانا نقول بحثه مناسبا لا يقدح فيها
بمثل هذا كما تقرر في القوم واعلم ان هذه الامور الثلاثة
كل واحد منها اما ضروري واما نظري فالمجموع ستة اقسام
حاصلة من ضرب اثنين في ثلاثة ويمكن ان يمثل للاقسام
الثلاثة بحركة الجرم وسكونه فالواجب احدهما لا بعينه
والمستحيل خلوه منهما معا والجائز ثبوت احدهما بعينه
بدلا من الاخر وزعم امام الحرمين ان معرفة هذه الاقسام
هي العقل بناء على انه العلم بوجوب الواجبات وجواز
الجائزات فينبغي للمكلف الاعتناء بمعرفتها [illegible]
من غير تكلف ومثل اي ومعرفة مثل ذا المجموع واجب لرسله
تعالى شرعا على كل مكلف فيجب عليه شرعا ان يعرف ما يجب
لهم وما يجوز عليهم وما يمتنع عقلا هذا على قراءته مرفوعا
مستانفا وتجوز ان يقرا بالنصب عطفا على المنصوب مما
قبله ووجوب المعرفة منصب عليه حينئذ انتصابا ظاهرا
وكون احد وجوه الواو الاستئناف خلاف الاصل وقوله
فاستمعا بالف الاطلاق او المبدلة من نون التوكيد
الخفيفة يجوز ان لا يكون تكملة كما بيناه في الاصل تنبيه
لا يلزم من اخذ الطلبة لهذا العلم من المشايخ بالتعلم منهم
ان يكونوا مقلدين لهم حتى يكون ذلك من محل الخلاف كما لا يلزم
من الاخذ بمذهب الاشعري او الماتريدي تقليده في
العقائد لان الطالب والاخذ بمذهب الاشعري مثلا انما
اذعن للحكم وسلمه بعد اطلاعه على ماخذه ودليله بمنزلة

[illegible]

من سار منتهيا الى منزلة الهلال فارشده اليها فامعن النظر حتى
عاينه وحققه وصار يخبر عن يقينه بما راه بعينه وهذا
معنى قول السعد ان التعليم ليس الا الاعانة للعقل بالارشاد
الى المقدمات ورفع الشكوك والشبهات وقول السيد المتعلم
ليس غافلا بالمرة بل هو ناظر متامل شرع علا وجوب المعرفة
او الاستماع ان لم يكن تكملة بقوله اذ كل من اي تخصص من المكلفين
فيه اهلية لفهم البراهين الاجمالية قلد بعد البعثة غير
معصوم مجزوم عقده بما اخبره به من غير نظر ولا استدلال وكان
تقليده في واجب عقايد علم التوحيد مما يطلب منه
فيها اليقين فايمانه به الذي جزم به اعتمادا على مجرد اخبار
ذلك الغير لم يحظ اي لم يسلم وينجو من لازم ترديد وهو
التردد اي التحير ولو بالقوة وعبر به دون تردد لضرورة
النظم ومما هذا سبيله فهو مظنة للاختلاف في الاكتفاء به
والاضطراب في قبوله عند الله فلهذا المقتضي في محتده
بعض القوم ممن صنف في هذا الفن يحكي عن المتقدمين
من اهله والمتاخرين ايضا الخلفا اجمالا فبعضهم نقل عن
الاشعري والقاضي والاستاذ وامام الحرمين والجمهور عدم
صحة الاكتفا بالتقليد في العقايد الدينية وبالغ بعضهم فيه
فحكى عليه الاجماع وعزاه ابن القصار لمالك وبعضهم نقل
عند الجمهور ومن سبق ذكرهم عدم جواز التقليد في العقايد
وانهم اختلفوا في المقلد فمنهم من قال هو مومن الا انه عاص
بترك المعرفة التي ينتجها النظر الصحيح ومنهم من فصل فقال
هو مومن عاص ان كان فيه اهلية لفهم النظر الصحيح

وغير عاص

وغير عاص ان فقدت منه اهليته ذلك وبعضهم نقل عن طايفة
ان من قلد القران والسنة القطعية صح ايمانه لاتباعه
القطعي ومن قلد غير ذلك لم يصح ايمانه لعدم امن الخطا
على غير المعصوم وبعضهم نقل ان النظر ليس بشرط في
صحة الايمان بل وليس بواجب اصلا وانما هو شرط كمال
فقط واختار هذا القول الشيخان الوليان العارفان
الزاهدان الورعان العالمان العاملان الثقتان الحجتان
الاستاذ القشيري وابن ابي جمرة وهو للغزالي وابن
رشد وجماعة من القدما والمتاخرين وقد حرر
السيد الشريف ابو يحيى في شرح الارشاد ان من حصل منه
جزم مطابق للحق الا انه لم يكن عن ضرورة ولا برهان
وانما كان عن تقليد ففي ذلك طرق واقوال اصحها انه
يجب عليه البحث عن البرهان حتى تحصل له المعرفة مهما
كانت فيه قابلية لفهم ذلك واما عزو عدم صحة ايمان
المقلد للجمهور والاشعري فقد وقع لابن التلمساني وغلطه
فيه بعض اهل عصره وقد عزي في بعض كتبه لمن ذكر
عدم الجواز لا عدم الصحة بل قال القشيري ان القول بعدم
صحة ايمان المقلد مكذوب على الاشعري لم يوجد في كتبه
كيف وهو مستلزم للقول بتكفير العوام وهم غالب الامة
فان احتج عنه بانه يكتفي بالدليل الجملي ولو لم يحسن التعبير عنه
كما ياتي نقله فهو اعتراف بان ليس في العوام مقلد بل
ليس في الدنيا من هو كذلك وقد حكى السيف الامدي
في الابكار اتفاق الاصحاب على انتفاء كفر المقلد وانه ليس

للجمهور الا القول بعصيانه بترك النظر مع اتفاقهم على
صحة ايمانه وانه لا يعرف القول بعدم صحة ايمان المقلد الا
لابي هاشم بن ابي علي الجبائي من المعتزلة محتجا بان
من لم يعرف الله بالدليل فهو كافر لان ضد المعرفة النكرة
والنكرة كفر واصحابنا مجمعون على خلافه وانما اختلفوا
في معتقد الحق [illegible] دليل فمنهم من قال عاص ومنهم من قال
ليس بعاص انتهى كلام الامدي ووافقه عليه التاج السبكي
رحمهما الله تعالى هذه اقاويل الاشاعرة رحمهم الله
واما الماتريدية فقد قال رئيسهم ابو منصور
الماتريدي امام اهل السنة اجمع اصحابنا على ان العوام كما جاء به ...
مومنون عارفون بربهم تعالى وانهم حشو الجنة للاخبار وانعقد
الاجماع عليه لكن منهم من قال لابد من نظر
عقلي في العقائد وقد حصل لهم منه القدر الكافي فان فطرتهم
جبلت على توحيد الصانع وقدمه وحدوث الموجودات
وان عجزوا عن التعبير عنه على اصطلاح المتكلمين والعلم
بالعبارة علم زائد لا يلزمهم انتهى وبه منع ما اجيب
به عن الاشعري وهو المعتمد عند الاشاعرة فيعرف
ان الخلف بين الطائفتين في ايمان المقلد لفظي ولله الحمد
رب العالمين وقال السعدي في شرح المقاصد ذهب كثير
من العلماء وجميع الفقهاء رحمهم الله الى صحة ايمان المقلد
وترتيب الاحكام عليه في الدنيا والاخرة ومنعه الشيخ ابو الحسن
والمعتزلة

والمعتزلة وكثير من المتكلمين احتج القائلون بالصحة
بان حقيقة الايمان هو التصديق وقد وجدت من غير
اقتران بموجب من موجبات الكفر فان قيل لا نتصور
التصديق بدون العلم لانه اما ذاتي للتصديق او شرط له
ولا علم للمقلد لانه اعتقاد جازم مطابق يستند الى سبب
من ضرورة او الاستدلال قلنا المعتبر في التصديق
هو اليقين اعني الاعتقاد الجازم المطابق بل ربما يكتفي
بالمطابقة ويجعل الظن الغالب الذي لا يخطر معه
النقيض بالبال في حكم اليقين وقد يقال ايضا في الجواب
ان التصديق قد يكون بدون العلم والمعرفة وبالعكس
فانا نؤمن بالانبياء والملائكة عليهم السلام ولا نعرفهم باعيانهم
ونؤمن بجميع احوال القيامة من الحساب والميزان والصراط
وغير ذلك ولا نعرف كيفياتها ولا اوصافها واهل الكتاب
كانوا يعرفون النبي صلى الله عليه وسلم كما يعرفون ابناءهم ولم يكونوا
يؤمنون به وفيه نظر لان المراد العلم بما حصل التصديق به
ونحن نعلم من الانبياء والملائكة عليهم الصلاة والسلام ما نصدق
به فامتناع التصديق بدون العلم بمعنى الاعتقاد مطلق
وانما الكلام في العكس فان قيل نحن لا ننفي كونه ايمانا وتصديقا
لكنا ندعي انه لا ينفع بمنزلة ايمان اليائس فان عدم
نفعه على ما ذكره الشيخ ابو منصور الماتريدي معلل بان
العبد لا يقدر حينئذ ان يستدل بالشاهد على الغائب لكون
مقاله عن معرفته وعلم استدلاله فان الثواب على الايمان

اما هو بمقابلة ما يتحمله من المشقة وهي في ادآب الفكرة
وادمان النظر في محدثات العالم ومعجزات الانبيا عليهم
الصلاة والسلام والتمييز بين الحجة والشبهة لا في تحصيل
اصل الايمان قلنا النص انما قام على عدم نفع ايمان
الياس ومعاينة العذاب دون ايمان المقلد والاجماع
ايضا انما انعقد عليه والتمسك بالقياس لو سلمت صحته
في الاصول فلا نسلم ان العلة ما ذكرتم بل ذهب الماتريدي
وكثير من المحققين الى ان ايمان الياس انما لم ينفع لانه
ايمان دفع عذاب لا ايمان حقيقة ولانه لا يبقى حينئذ للعبد
قدرة على التصرف في نفسه والاستمتاع منها لان عذاب
الدنيا مقدمة لعذاب الاخرة اذ ربما يموت العبد
فيه فينتقل الى عذاب الاخرة بخلاف ايمان المقلد فانه
تقرب الى الله تعالى وابتغا لمرضاته من غير الجا ولا
قصد دفع للعذاب ولا انتفا قدرة على التصرف
في النفس واحتج ابو هاشم والمعتزلة القايلون
بانه لا بد في صحة الايمان من النظر والاستدلال والاقتدار
على تقرير الحجج ودفع الشبه بوجوه الاول ان حقيقة الايمان
ادخال الشخص النفس في الامان من ان يكون مكذوبا او مخدوعا
وملبسا عليه بنا على انه افعال من الامن والهمزة للتعدية
او للصيرورة بمعنى صار ذا امن وذلك انما يكون بالعلم
ورد بانه يجعل متعلقا بالمخبر مثل امنت به وله لا بالسامع
والمناسب عند ملاحظة الاشتقاق من الامن ان يقال

معناه امنته المخالفة والتكذيب على ما صرح به المعتزلة
وذلك بالتصديق سوا كان عن دليل او لا فلو سلم فالامن من
ان يكون مكذوبا او مخدوعا يحصل بالاعتقاد الجازم وان كان
عن تقليد الثاني ان الواجب هو العلم وذلك لا يكون الا بالضرورة
او الاستدلال ولا ضرورة فتعين الدليل ورد بانه لا نزاع في
وجوب النظر والاستدلال بل في ان ترك هذا الواجب
يوجب عدم الاعتداد بالتصديق على انه ربما يقال ان
المقصود من الاستدلال هو التوصل الى التصديق
ولا عبرة بانعدام الوسيلة بعد حصول المقصود الثالث
ان الاصل الذي يقلد فيه ان كان باطلا فتقليده باطل بالاتفاق
كتقليد اليهود والنصارى والمجوس وعبدة الاوثان اسلافهم
وان كان حقا فحقيقته اما ان تعلم بالتقليد فدورا وبالدليل
فتناقض ورد بان الكلام فيما علم حقيقته بالدليل كالاحكام
التي علم بالضرورة كونها من دين الاسلام وان من اعتقدها
تقليدا هل يكون مومنا تجري عليه احكام المومنين في الدنيا
والاخرة وان كان عاصيا بترك النظر والاستدلال واما
ما يقال ان القول بجواز التقليد ان لم يكن عن دليل فباطل وان
كان عنه فتناقض فهو مغلطة ظاهرة لان الكلام في صحة
ايمان المقلد لا في جواز التقليد لا يقال المقصود ان التقليد لا يكفي
في الخروج عن عهدة الواجب فيما وجب العلم به من اصول
الاسلام وبعض هذه الوجوه يفيد ذلك لانا نقول هذا مما
لا نزاع فيه ولا حاجة به الى هذه الوجوه الضعيفة لثبوته
بالنص والاجماع على وجوب النظر والاستدلال انتهى

فقلناه مع طوله لكثرة فوائده ونفاسة عوائده وبعضهم
اي القوم كتاب السبكي في جمع الجوامع حقق فيه اي ايمان
المقلد والطرق لغو تأمله الكشفا بعفيه البحث فيه على
حالها او البيان فهو بمعنى عن ثم فسره بطريق الحكاية
بالمعنى بقوله فقال ذكر البعض في بيان المعتمد في ايمان
المقلد من الطرق والاقوال والخلاف السابق ان يجزم
هو وما بعده مقول القول محله نصب وفاعله ضمير المقلد
اي قال البعض ان جزم المقلد اعتقاده بالحكم الايماني
الذي اخذ فيه بقول الغير واخباره عنه اخبارا مطابقا
لما هو الحق في الواقع دون حجة ولا برهان بحيث لم يبق
عنده ادنى تردد ولا شك في الحال بالفعل كما جزم به شيخ
استاذنا واما احتمال عروضه عند تشكيك مشكك فهو
لا يضر لان كثيرا من اليقينيات النظرية يعرض لها ذلك
حينئذ فلا يقدح في يقينيتها وهذا هو معنى قول كثير بحيث
لو فرض رجوع ذلك الغير عما اخبره به بعد اعتقاده لا يرجع
هو ثم ذكر جواب الشرط بقوله كفى جزمه بذلك في ثبوت
ايمانه بما قلد فيه على الوجه المذكور عند اهل السنة الاشعري
وغيره فقد حكاه الزركشي عن الائمة الاربعة وعزاه ابن ناجي
والتتائي وابو الحسن الشاذلي من المالكية وغيرهم من
الشافعية للجمهور في اجرا الاحكام الدنيوية عليه اتفاقا
والاخروية عند المحققين خلافا لقول كثير من المعتزلة
انه يعاقب في الاخرة عقاب الكفار وما ذهب اليه المحققون
هو الحق فيناكح وتؤكل ذبيحته ويرثه المسلمون ويرثهم

ويسبهم

ويسبهم له اذا كان في جيوشهم وسراياهم ويدفن في مقابرهم
بعد تغسيله والصلاة عليه ولا يحكم له بالخلود في النار ان دخلها
بجنايته غير الكفر ولم يعف عنه احتجوا عليه لكونه مثل قوله
تعالى ولا تقولوا لمن القى اليكم السلم لست مؤمنا الاية
وقوله صلى الله عليه وسلم من صلى صلاتنا ودخل مسجدنا واستقبل قبلتنا
فهو مسلم ودفعه كثير من المعتزلة بانه محمول على الكلام
في حق الاحكام الدنيوية فقط واجيب بانه لا دليل على
التخصيص فلا يقبل واحتجوا بانه جاهل بالله ورسوله ودينه
والجهل بذلك كفر ودفعه المحققون بانه وان كان جاهلا
بذلك لكنه مصدق به فيجوز ان ينقص عقابه لذلك على ان
جهله بربه انما هو من بعض الوجوه وهو غير محقق وليس
من اهل القبلة احد يجهله تعالى الا كذلك لاعترافهم على اختلاف
مذاهبهم وطرقهم بانه تعالى واحد قديم لا يزال ابدي عالم
قادر موجد لهذا العالم على ما يشهد به كثير من كلامهم وغالب
تنزيهاتهم وان لا يجزم المقلد عقده بالحكم الايماني الذي اخذ
فيه بقول الغير واخباره دون حجة ولا برهان بان قبله منه
مع شك حال لم يبلغه ذكر الاخذ والتقليد ولم يزل المقلد مرتبكا
في حيرة الضير اي ضرر الحيرة كما لو جزم وكان جزمه غير
مطابق للحق لعدم دخوله جازما في الاسلام وعدم خروجه من
عهدة التكليف به قيل وهذا القسم ليس محل خلاف عند القوم
بل هم متفقون على عدم صحة ايمانه وعليه حمل بعضهم كلام الاشعري
السابق ان صح عنه وله محامل اخر يأتي في كلام السعد فان قلت
قول النظم وان لا صادق ايضا بما اذا لم ياخذ بقول الغير البتة

فما بالك حملته علي بعض ما صدق به قلت لان الكلام في
المقلد ومن لم ياخذ بقول الغير اصلا لا يصدق عليه انه مقلد
فان قلت فقد اسقطت حقيقة الاخبار بالمقلد فيه ومطابقته
للواقع قلت نعم لشهرته وعدم الاختلاف فيه ونص
السعد اعلم ان القائلين بايمان المقلد ليس بصحيح
اوليس بنافع اختلفوا فمنهم من قال لا يشترط ابتناء
الاعتقاد علي استدلال عقلي في كل مسيلة بل يكفي ابتناؤه
علي قول من عرف رسالته صلي الله عليه وسلم بالمعجزة
مشاهدة او تواترا او علي الاجماع فيقبل قول النبي صلي
الله عليه وسلم لحدوث العالم وثبوت الصانع ووحدانيته
عز وجل ومنهم من قال لا بد من ابتناء الاعتقاد في كل
مسيلة من الاصول علي دليل عقلي لكن لا يشترط الاقتدار
علي التعبير عنه ولا علي مجادلة الخصوم ودفع الشبه
كما هو المشهور عن الشيخ ابي الحسن حتي حكي عنه ان من لم
يكن كذلك لم يكن مومنا لكن ذكر عبد القاهر البغدادي
ان هذا وان لم يكن عند الاشعري مومنا علي الاطلاق
فليس بكافر لوجود التصديق لكنه عاص بترك النظر
والاستدلال فيعفو الله عنه او يعذبه بقدر ذنبه وعاقبته
الي الجنة وهذا ايشعر بان مراد الاشعري انه لا يكون
مومنا علي الكمال كما في تارك الاعمال والا فهو لا يقول بالمنزلة
بين المنزلتين ولا بد من دخول غير المومن الجنة وعند هذا

يظهر

يظهر انه لا خلاف معه علي التحقيق ومنهم من قال لا بد مع
ابتناء الاعتقاد علي الدليل من الاقتدار علي مجادلة الخصوم
وحل ما يورد عليه من الاشكالات واليه ذهب المعتزلة
ولم يحكموا بايمان من عجز عن شيء من ذلك بل حكم ابو هاشم
بكفره فان بنوا علي ذلك علي ان ترك النظر كبيرة تخرج من
الايمان اذ اطرت وتمنع من الدخول فيه اذا قارنت فهي
مسيلة صاحب الكبيرة وسياتي الكلام فيها وان ارادوا
ان مثل هذا التصديق لا يكفي في الايمان اي لا ينفع فهي
مسيلة اخري علي ما تشعر به تمسكاتهم السابقة
وبطلان ما ذهبوا اليه فيها يكاد يلتحق بالضروريات
من دين الاسلام انتهي وفيه التصريح بالتاويل لكلام
الاشعري وان خلافه لفظي وهاهنا مسائل الاولي
الصواب ان العوام والعبيد والنسوان والخدم والاتباع
مكلفون بالنظر والاستدلال لا فرق في ذلك بين الذكي والغبي
علي الشرط السابق الثانية الصواب من الخلاف في
النظر القول بوجوبه وحرمة التقليد للقادر عليه المناهل
له كما ذهب اليه كثيرون ورجحه الرازي والامدي ويشير
الي هذا بقوله فانظر الي تفكر ان صيغة افعل صريحة في الوجوب
بالاصالة لان المطلوب في باب العقايد اليقين والعلم قال تعالي
فاعلم انه لا اله الا الله وقد علم عليه السلام ذلك وقال تعالي للناس
واتبعوه لعلكم تهتدون ويقاس غير الوحدانية عليها خلافا
لما ذهب اليه العنبري وتبعه عليه القشيري وابن رشد

والغزالي وابن ابي جمرة وابن عباد من كونه شرطا كما اعتبر
واجب والصواب انه ليس مع وجوبه ليس شرطا في صحة
الايمان بل هو واجب مستقل بنفسه وقيل النظر في العقايد
حرام وتاويله مرت الاشارة اليه وقد ذكرناه في الاصل
قال المحقق المحلي وقد اتفقت هذه الطرق الثلاث
على صحة ايمان المقلد وان كان اثما بترك النظر على الاول
الثالثة محل الخلاف غير النظر الموصل الي معرفته تعالي
من احكام الكلام اما النظر الموصل اليها فواجب اجماعا كما
قاله السعد ونقله شيخ الاسلام عنه واقره الرابعة قال
السعد فان قيل اكثر اهل الاسلام اخذون بالتقليد فهم قاصرون
او مقصرون في الاستدلال ولم تزل الصحابة ومن بعدهم من
الايمة والخلفا والعلما يكتفون منهم بذلك ويجرون عليهم احكام
المسلمين فما وجه هذا الاختلاف وذهاب كثير من العلما
والمجتهدين الي انه لا يصح ايمان المقلدين قلنا ليس
الخلاف في هولاء الذين نشاوا في ديار الاسلام من الامصار
والقري والصحاري وتواتر عندهم حال النبي صلى الله عليه وسلم
وما اتي به من المعجزات ولا في الذين يتفكرون في خلق السموات
والارض واختلاف الليل والنهار فانهم كلهم من اهل النظر
والاستدلال بل فيمن نشا على شاهق جبل مثلا ولم يتفكر في
ملكوت السموات والارض فاخبره انسان يعني غير معصوم بما
يفترض عليه اعتقاده فصدقه فيما اخبره به بمجرد اخباره
من غير تفكر ولا تدبر انتهى فان قلت هل تابعه غيره
على هذا التحرير قلت نعم كما بيناه بالاصل فان قلت

لكن

لكن نجد غالب العوام لا يعرفون حقيقة ما يجب له تعالي والحقيقة
ما يجوز عليه او يستحيل وقد اقتضى كلام السعد صحة ايمانهم من
غير خلاف قلت ما اقتضاه كلامه صحيح غاية الامر انهم جاهلون
ببعض احكام الالوهية من بعض الوجوه وقد تقدم في كلامه
ان الجهل به تعالي من بعض الوجوه لا يعد مكفرا وان وجب
ازالته كنه الامكان فان قلت اقتضى كلام بعض المتاخرين
جريان الخلاف فيهم قلت لا نعلم له سلفا في ذلك فينبغي
رده عليه وان ركن كثير من القاصرين اليه وقد اطلنا النفس
في الاصل بما يجب على المنصف اعتماده وينبغي على القاصرين
الذين غلبت عليهم العامة والركون الي التقليد ارتياضه
واعتباره فان فيه السلامة من نسبة الكفر الي اكثر المسلمين
واساءة الظن حتى بايمة الدين مع تاويل كلام المتقدمين
والتماس عذر لمن اوهم كلامه تكفيرهم ممن صنف في العقايد
من المتاخرين ونسال الله ان يكون كل منا طالبا للصواب
محسنا في الجواب وان يجمع بيننا في الجنة امنين اخوانا على
سرر متقابلين لا يمسهم فيها نصب وما هم منها بمخرجين
فقد نبانا سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم انه تعالي هو الغفور
الرحيم خاتمة رايت في كلام بعض الشافعية ما نصه
لو ان الله تعالي خلق انسانا اعمى اصم لا حس له سقط عنه
النظر والتكليف لتعذر وصول الدعوة انتهى وهو جار على
قاعدة الاشاعرة من وجوب المعرفة بالشرع لا بالعقل ولهذا
لم يقع خلاف بين اهل الاسلام في وجوب معرفة الله تعالي
ولا في وجوب النظر الموصل اليها بقدر الطاقة البشرية

كما مر وانما وقع الخلاف في تعيين اول واجب هل هو المعرفة
او النظر الواصل اليها او القصد اليه اشار الي بيان ما هو
المختار من ذلك فقال واجزم ايها الطالب للحق بالقول
بان أولا اي بان اول شيء يجب على المكلف متقدما على ساير
التكاليف واشار الي كونه واجبا بوصفه بقوله مما يجب
لذاته شرعا على المكلف تحصيله ان لم يكن حصله قبل تكليفه
معرفة خبر ان واصله معرفة الله اي معرفة وجوب وجوده
تعالى وصانعيته للعالم وساير احكام الالوهية وما
يتبع ذلك من النبوات والسمعيات ولا يجوز نصب معرفة
على انه اسم ان والجار والمجرور خبرها اولا تمييز لما يجب
للفصل بين ان واسمها وخبرها باجنبي مع عدم افادة
العبارة حينئذ ان المعرفة اول الواجبات وانما كان هذا
القول مختارا مع انه قول امام اهل السنة ابي الحسن الاشعري
كما نسبه له السعد وغيره من المحققين وان حكي عن بعضهم
على قول الاستاذ لان عليها تنبني جميع الواجبات وعنها
تنشا جميع معارف الالهيات تتمة اصل أوّلا على
الاصح أأول على وزن افعل قلبت الهمزة الثانية واوا
ثم ادغمت الواو في الواو لاجتماع المثلين وله استعمالان
احدهما ان يكون اسما بمعنى قبل كما هنا فحينئذ يكون منصرفا
منونا ومنه قولهم اولا واخرا والثاني ان يكون صفة فيكون
افعل تفضيل بمعناه الاسبق فيكون غير منصرف للوصف ووزن
الفعل قاله شارح الاوضح ويمكن حمل النظم عليه ايضا ويكون

صرفه

هو قوله لضرورة وفيه اي في تعيين اول الواجب خلف اي
اختلاف كما ذكرنا بين مطلق العلماء منه قول الاستاذ اول
واجب هو النظر بمعرفته تعالى لانه المقدمة الموصلة اليها
ومنه قول القاضي الباقلاني هو اول النظر لتوقف على
اول اجزايه ومنه قول ابن فورك وامام الحرمين هو القصد
الي النظر لتوقف النظر على قصده بمعنى تفريغ القلب
الشواغل وعزي هذا القول للقاضي فلعل له قولين
ومنه قول بعضهم هو التقليد ومنه قول اخر هو النطق بالشهادتين
ومنه قول ابي هاشم وجماعة من المعتزلة وغيرهم هو الشك بوجوه
ورد اولها بانه ان اريد به اول واجب باعتبار القاصد
فلا شك ان النظر ليس منها وانما هو وسيلة الي المعرفة كما
علمته او باعتبار ما يشتغل به المكلف وسيلة كان او مقصدا
فلا شك ان النظر ليس كذلك ايضا اذ اول ما يشتغل به
المكلف هو القصد الي النظر بتوجه القلب وتخليته من
الشواغل وثانيها بانه لا يلزم من اشتغال النظر بالوجوب
لافادته المعرفة ان يكون جزؤه مشتغلا به لعدم افادته اياها
فلا يصح ان يسند اليه الوجوب على الانفراد كما لا يسند
الوجوب لصوم بعض من يوم او ركعة من صلاة كذلك
وثالثها بعدم اختصاصه بالواجبات اذ كل ما يتوجه اليه
لا بد من التفرغ له من الشواغل العايقة عنه ورابعها بانه
لا يحصل المعرفة الواجبة باجماع كما مر لانه ليس معرفة
ولا علما وخامسها بان ايجاب النطق بهما ان كان مع وجود
ما يضاد مدلولهما في القلب من شك ونحوه فهو ايجاب للنفاق

وان كان بعد تفريغ القلب من ذكر ما اول الواجبات انما هو
الجزم بما في القلب بعد تفريغه لا نفس التعلق وسادها
بان الشك في الالوهية مطلوب ازالته فلا يكون مطلوبا
حصوله لانبنا على اصله الفاسد من ان كفر النعم قبيح لذاته
وقد بسطناه في الاصل مقتضب معناه مذكور بحرمه ومن
نصب الخلاف بين الفريقين اذا حرره يذكر ما لكل منه على
اليقين قال السعد وغيره والنزاع لفظي اذ لو اريد اول
الواجبات المقصودة اولا وبالذات فهو المعرفة اتفاقا
ولو اريد الواجبات مطلقا فان شرطنا كونه مقدورا فهو
النظر وان لم نشترط كونه مقدورا فهو القصد الى النظر لانه
مقدمة للنظر الواجب مطلقا فيكون واجبا وزرده بان جعله
واجبا براسه يوجد القصد الى تحصيله ويلزم ان يكون القصد
مسبوقا بقصد اخر فيتسلسل قال السيد وهو يدل على
ان القصد غير مقدور مع كونه واجبا وعدم مقدوريته وان
امكن توجيهه بانه لو كان مقدورا لاحتاج الى قصد
واختيار ولزم التسلسل لكن كون الواجب غير مقدور
باطل اتفاقا انتهى وعبارة الامام فخر الدين الرازي ان
اريد اول الواجبات المقصودة بالقصد الاول فهو المعرفة
عند من يجعلها مقدورة والنظر عند من لا يجعل العلم الحاصل
عقيبه مقدورا بل واجب الحصول وان اريد اول الواجبات
كيف كانت فهو القصد انتهت تنبيهات الاول
قال السعد والسيد جميعا ان قلنا الواجب الاول النظر
فمن كان فيه اهلية النظر وامكنه زمان يقع فيه النظر

التام

التام والمفضي به الى معرفة الله تعالى فلم ينظر في ذلك الزمان
ولم يتوصل به الى المعرفة بلا عذر فهو عاص بلا شبهة ومن
لم يمكنه زمان يتوصل فيه الى المعرفة اصلا بان مات قبل البلوغ
فهو كالصبي الذي مات حال صباه فهو غير عاص ومن امكنه
من الزمان ما يسع بعض النظر دون تمامه فان شرع فيه
بلا تاخير واخترمته المنية قبل انقضاء النظر وحصول
المعرفة فلا عصيان قطعا واما اذا لم يشرع فيه بل اخره
بلا عذر ومات ففيه احتمال والاظهر عصيانه لتقصيره
بالتاخير وان تبين عدم اتساع الزمان لتحصيل الواجب
كالمراة في زمان رمضان تصبح مفطرة وهي طاهرة ثم تحيض
في يومها ذلك فانها عاصية وان ظهر انها لم يمكنها اتمام
الصوم قال السيد وانما خص التفريع بالنظر لاقتضائه
زمانا يتاتى فيه التفصيل الذي ذكره بخلاف القصد واما
المعرفة فالشروع فيها راجع الى الشروع في النظر انتهى
الثاني فسرنا المعرفة بما مر لان معرفة كنه ذاته تعالى
وحقيقتها ليس من الواجبات فضلا عن كونها اولها
ويتعلق بهذا مباحث نفيسة بيانها بالاصل خاتمة
الاولى ظهر مما مر ان الحكم الحادث ينشا عن امور خمسة علم
وظن وشك ووهم واعتقاد لان الحاكم بامر على اخر ايجابا
او سلبا اما ان يجد في نفسه الجزم بذلك الحكم اولا والاول اما ان يكون
لسبب من ضرورة او برهان اولا وغير الجازم اما ان يكون راجحا
على مقابله او مرجوحا او مساويا فاقسام الجزم اثنان واقسام غيره

ثلاثة فالاول من قسمي الجزم علم ومعرفة ويقين والثاني منهما
اعتقاد ويقين عن تقليد كما ان الاول من اقسام غيره ظن والثاني
وهم والثالث شك فان حصل الايمان عن اقسام غير الجزم
فهو باطل اجماعا وان حصل عن العلم فهو صحيح اجماعا وان حصل
عن التقليد وكان مطابقا لما هو الحق في نفس الامر فهو محل
الخلاف كما عرفت وان كان غير مطابق فاجمعوا على كفر صاحبه
وانه غير معذور ويخلد في النار اجتهد اولا خلافا للعنبري
وجماعة لا يعتد بخلافهم حيث عذروا المجتهد الطالب للحق
اذا لم يتضح له بعد بذل جهده في تحصيله والله تعالى اعلم
الثانية قال بعض العلما لا تحتاج معرفة الله تعالى الى النية
لان النية قصد المنوي وانما يقصد المرء ما يعرف فيلزم ان يكون
عارفا قبل المعرفة وهو محال ورده بعضهم بما حاصله انه ان كان
المراد بالمعرفة مطلق الشعور فمسلم لكنه لا تتعين ارادته وان
كان المراد بها النظر في الدليل فلا لان كل ذي عقل يشعر مثلا بان له
ما يدبره فاذا اخذ في النظر في الدليل ليحققه لم تكن النية
حينئذ محالا انتهى وايضاحه ان المحال انما يثبت
لو كان المطلوب معرفته مجهولا من جميع الوجوه اذ يستحيل
حينئذ التوجه اليه وقصده امالو فرضنا ان المطلوب
معلوم من وجه كما نتصوره تعالى بانه المدبر لنا ثم قصدنا
التوجه الى معرفته من وحدانيته كعالميته تعالى وقادريته
فلا استحالة والله اعلم ولما كان النظر الموصول الى معرفته
تعالى بقدر الطاقة البشرية واجبا لانه امر مقدور للمكلف
يتوقف عليه الواجب الذي هو المعرفة وكل مقدور يتوقف على الواجب
المطلق

المطلق فهو واجب شرعا ان كان وجوب الواجب المطلق
شرعا كما هو رأينا في المعرفة والنظر الموصل اليها وعقلا
ان كان عقليا كما هو رأي المعتزلة فيهما لبطلان التكليف
المحال اما كون النظر مقدورا للمكلف فظاهر واما
توقف المعرفة عليه فلانها ليست بضرورية بل نظرية
ولا معنى للنظري الا ما يتوقف على النظر ويحصل به افاد
وجوبه فانظر ايها المكلف المخاطب وجوبا بالشرع
عندنا خلافا للمعتزلة في قولهم بوجوبه بالعقل لانه لو لم
يجب النظر الا بالشرع لزم افحام الانبيا وعجزهم عن اثبات
نبوتهم في مقام المناظرة اذ المكلف حين يامره النبي بالنظر
في معجزاته وفي جميع ما تتوقف عليه نبوته من ثبوت
الصانع وصفاته ليظهر له صدق دعواه ان يقول لا انظر
ما لم يجب النظر علي فان ما ليس بواجب علي لا يجب
علي الاقدام عليه ولا يجب علي النظر ما لم يثبت الشرع
عندي اذ المفروض ان لا وجوب الا به ولا يثبت الشرع
عندي ما لم انظر لان ثبوته نظري فيتوقف كل واحد
من وجوب النظر وثبوت الشرع على الاخر وهو محال فان
قيل قوله لا انظر ما لم يجب النظر علي ليس بصحيح لان النظر
لا يتوقف على وجوبه قلنا نعم الا انه لا يكون للنبي حينئذ
الزامه النظر لانه لا الزام بغير الواجب وهو المعنى
بالافحام واجيب اولا بالنقض لانه مشترك الالزام
وحقيقته الجاء الخصم الى الاعتراف بنقض دليله اجمالا

حـ
اي عدم الزام
النظر

حيث دل على نفي ما هو الحق عنده في صورة النزاع وتقريره
ان المكلف ان يقول على مقتضى مذهبهم لا انظر ما لم يجب علي النظر
عقلا ولا يجب علي عقلا ما لم انظر لان وجوبه نظري فيفتقر
الى ترتيب المقدمات وتحقيق ان النظر يفيد العلم مطلقا او في
الالهيات سيما اذا كان بطريق الاستدلال لانه مقدمة
لمعرفة الواجبة مطلقا فلولا افادته ذلك لم يكن في جعله مقدمة
لها فايدة فان قيل المراد هو نفس النظر بات الجلية التي ينتبه لها
العاقل بادنى التفات او اصغاء الى ما يذكره الشارع من المقدمات
قلنا لو سلم فله ان لا يلتفت ولا يصغي فيلزم الافحام وثانيا
بالحل وهو تعيين موضع الغلط وذلك ان صحة الزامه النظر انما
يتوقف على وجوب النظر وثبوت الشرع في نفس الامر لا على
علمه بذلك والمتوقف على النظر هو علمه بتحققهما فهو ان اراد
نفس الوجوب والثبوت لم يصح قوله لا يثبت الشرع ما لم انظر
وان اراد العلم بهما لم يصح قوله لا يجب علي ما لم يثبت الشرع لان
الوجوب عليه لا يتوقف على العلم بالوجوب لئلا يلزم توقفه
على العلم بثبوته في نفسه فانه اذا لم يثبت في نفسه كان اعتقاد
ثبوته جهلا لا علما فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب
لزم الدور ولزم ايضا ان لا يجب على الكافر شي بل نقول
الوجوب في نفس الامر يتوقف على ثبوت الشرع في نفس الامر
والشرع ثابت في نفس الامر علم المكلف ثبوته او لم يعلم نظر
فيه او لم ينظر وكذلك الوجوب وليس يلزم من هذا
تكليف الغافل لان الغافل من لم يتصور التكليف لا من لم يصدق

به حكما

به حكما وهذا معنى ما قيل ان شرط التكليف هو التمكن من العلم
به لا العلم به انتهى كلام السعد قال السيد وبهذا الحد
ايضا يندفع الاشكال عن المعتزلة فيقال قولكم لا يجب النظر
علي ما لم انظر باطل لان الوجوب ثابت بالعقل في نفس الامر
لا يتوقف على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه انتهى وفي النظر
كلام يطول جلبه ذكرنا ثمرته في الاصل لكن المتكلمون عرفوه
بانه الفكر الذي يطلب به علم او ظن والمراد بالفكر حركة
النفس في المعاني واحترزوا بقيد المعاني من التخيل اعني
حركتها في المحسوسات لا الخيالة كما توهم والمراد الحركة
القصدية ليخرج الحدس وكل ما كان متحركا تها غير مقصود
فلا يسمى فكرا او انقاع الفكر جنسا للنظر صحيح لانه في الاصطلاح
المشهور كالمرادف للنظر لا اعم منه حتى يمتنع تفسيره به
واعترض الامدي على هذا التعريف بان الظن قد لا يكون
مطابقا وهو جهل يمتنع ان يكون مطلوبا واجيب بان
المطلوب هو الظن من حيث هو ظن وهو اعم وطلب
الاعم لا يستلزم طلب الاخص اعني غير المطابق منه
وكيفية ترتيب تلك المعاني التي تتحرك النفس لطلبها
انك ترتب امورا معلومة عندك من احوال مطلوبك المجهول
من غيرها لتتوصل بها الى تحصيل ما جهلته منه بالكنه او بالوجه
فان توصلت بها الى معرفة مفرد سميت تلك الامور معرفا
وقولا شارحا وان توصلت بها الى تصديق وهو العلم بنسبة
امر الى امر على جهة الثبوت او النفي سميت حجة ودليلا
مثال الاول قولك في شرح الانسان انه الحيوان الناطق

تنبيه على تعريف النظر

ومثال الثاني تدليلكم في بيان حدوث العالم وهو ما سوى الله تعالى
وصفاته العالم متغير وكل متغير حادث فان ترتيب هاتين
القضيتين المعلومتين على الوجه الخاص وهو كون الصغرى موجبة
والكبرى كلية يوصل من اتضح له بالبرهان صدقهما الى العلم
بان العالم حادث لاندراج الصغرى في حكم الكبرى تنبيـه
الحق كما افاده الكلام سياقا وسباقا افادة النظر العلم
مطلقا في الالهيات وغيرها خلافا للسمنية والمهندسين
لان النظريات فرع الضروريات وقد ارتفع الوثوق بها
في الصفراوي يجد طعم السكر مرا والاحول يرى الواحد اثنين
وراكب السفينة يرى البر ماشيا فيرتفع الوثوق بما هو
فرع عنها والجواب ان ارتفاع الوثوق عند تحقق
وجود اسباب الغلط لا يوجب ارتفاع الوثوق في محل قطعنا فيه
بانتفاء اسباب الغلط عما لا يخفى قال السعد وينبغي ان لا تكون
العدديات محل الخلاف اصلا والحق ايضا انه لا يتوقف في افادة
معرفة الله سبحانه وتعالى على المعلم خلافا للاسماعيلية انتهى
اي المعصوم
الملاحدة
تتمـة يشترط للنظر الحياة والعقل وعدم النوم وعدم
الغفلة وعدم العلم بالمطلوب اذ لا طلب مع الحصول وعدم الجهل
المركب بالمطلوب اي ان لا يكون جازما بنقيضه لان ذلك يمنعه
من الاقدام على الطلب والاربعة الاول شروطا للعلم ايضا
تنبيـه هذه شروط لمطلق النظر واما صحيحه فيشترط
فيه ايضا ان يكون نظرا في الدليل دون الشبهة وان يكون النظر
فيه من جهة دلالته وهي الامر الذي بواسطته ينتقل
الذهن من الدليل الى المدلول فاذا استدللنا بالعالم على
الصانع

الصانع بان نظرنا في العالم وجعلنا من احواله قضيتين احدهما
ان العالم حادث والاخرى ان كل حادث فله صانع لتحصل من
ترتيبها ان العالم له صانع لان العالم هو الدليل عند المتكلمين
لان عندهم ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بالمطلوب
لا نفس المقدمتين المرتبتين على ما هو اصطلاح المنطق
وثبوت الصانع مدلول الدليل وكون العالم بحيث يفيد
النظر فيه العلم بثبوت الصانع هو الدلالة وامكان العالم
او حدوثه الذي هو سبب الاحتياج الى المؤثر هو جهة الدلالة
وهذه الامور الاربعة متغايرة بمعنى ان المفهوم من كل منها
غير المفهوم من الاخر فتكون العلوم المتعلقة بها متغايرة
بحسب الاضافة وقد ذكرنا في الاصل ما يتعلق بهذه الاحكام
خاتمـة حصول العلم عند النظر مذهب الاشعري
وجمهور اهل السنة انه بخلق الله تعالى بطريق اجراء الله
تعالى العادة ولو شاء لتخلف مع توفر شرائط الوجود ليس لقدرة
العبد فيه تاثير وانما قدرته قاصرة على احضار المقدمتين
وملاحظة وجه النتيجة فيها بالقوة من غير تاثير عدم
وذهبت فرقة الى اعتقاد حصوله عقب النظر بالكسب والقدرة
الحادثة وذهب الباقلاني وامام الحرمين والرازي وعزاه
الغزالي لاكثر الاصحاب والاول للبعض الى استلزام النظر
العلم بالنتيجة بطريق الوجوب العقلي الذي لا بد منه من غير
ان يكون النظر علة له كما هو راي الحكماء او مولدا له كما هو
المعتزلة وذهب الفلاسفة الى حصوله عنه بطريق الايجاب
العقلي على معنى ان النظر علة موجبة للعلم عقبه لتمام القابل

مع دوام الغافل وعند المعتزلة حصوله عقبه بطريق التوليد
ومعناه ان يوجب فعل لفاعله فعلا اخر فالنظر فعل للناظر
يوجب فعلا اخر له هو العلم واستثنوا النظر التذكري
فقالوا فيه بقول الباقلاني والبيان بالاصالة الى نفسكم
متعلق بانظر لتضمنه معنى التوجه والالتفات او الى بمعنى في لان
النظر بمعنى الفكر يتعدى بها وسياتي الكلام على حقيقة النفس
والمراد بها هنا الذات كما هو احد اطلاقاتها لغة بان
تتاملها وما اشتملت عليه من سمع وبصر وكلام وذوق وشم
ولمس وطول وعرض وعمق وكثافة ولطافة وبياض
وحمرة وسواد وعلم وجهل وشك وظن ووهم واباء وكره وغضب
ورضى وفرح وحزن ولذة والم فتجدها لذلك مخرجة من العدم
متبدلة متغيرة مفتقرة الى صانع منزه عن مماثلتها قال
تعالى منبها على تلك الدلالات على وجه مبين وفي الارض
ايات للموقنين وفي انفسكم افلا تبصرون يا ايها الانسان ما غرك الانسان
بربك الكريم الذي خلقك فسواك فعدلك في اي صورة ما شا
ركبك ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في
قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة
فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم انشاناه خلقا
اخر فتبارك الله احسن الخالقين ايحسب الانسان ان يترك
سدى الم يك نطفة من مني يمنى ثم كان علقة فخلق فسوى
فجعل منه الزوجين الذكر والانثى اليس ذلك بقادر على ان يحيي
الموتى وانكارك اشتمالك على صفات متغيرة مكابرة وجحد
للضروريات وزعمك انك كنت ثابتا في صلب ابيك وان اباك كان
كذلك

كذلك في صلب ابيه الى ادم ثم ادم كان طينا وهلم جرا غايته
الامر انك تحولت من صورة الى اخرى وتبدل الصور لا يوجب
سبق عدم محلها باطل لما تقرر من بطلان التسلسل على انك
لا تنكر ان ذلك الان ازيد من مقدار النطفة التي تكونت عنها
فيجب حدوث الزائد فيجب حدوث النطفة لانعقاد المماثلة
بينك الان وبينها ولا يجوز اختصاص النطفة بصفة واجبة
والا لبطلت المماثلة بهذا الخلف ثم بعد نظرك في نفسك
واحوالها وعوارضها وقيام البرهان عندك على حدوثها
انتقل الى نظر اخر يوصلك الى الحكم بالحدوث للعالم وهو
ما سوى الله تعالى وصفاته من اجناس الموجودات المتجانسة
سميت بذلك لانها يعلم بها الصانع ويستدل بها عليه
كالطابع لما يطبع به والخاتم لما يختم به يقال عالم الانسان
وعالم الحيوان كما يقال عالم الاعراض وعالم الاجسام فيفيد
استغراق جملة احاد اجناس العرض والجسم فيشمل
جميع افراد اجناسها وقد يعرف باللام الاستغراقية كما
هنا مفردا وجمعا فيفيد استيعاب كل جملة مما سمي
به على حد الرجل والرجال وقد يعتبر في مفهوم الجملة
المسماة به كونها من ذوي العلم فيختص بالملك والثقلين
وفي الحدود ان العالم هو مجموع الاجسام الطبيعية البسيطة
كلها ويقال عالم لكل موجودات متجانسة كقولهم
عالم الطبيعة وعالم العقل والمذكور في الصحاح ان العالم
الخلق والجمع العوالم والعالمون اصناف الخلق فالعالم

لا يطلق على الله تعالى بالمعنى الاول لاعتبار التعدد فيه كما لا
يقال عالم زيد وان كان زيد من العالم ولا على صفة من صفاته
بذلك ولا على جميع صفاته اما العدم فتجانسها واما العدم كونها
مما يعلم به او من ذوي العلم ولا على مجموع ذاته وصفاته
ولا على ذاته وصفة من صفاته ولا على شيء من ذلك مع الممكنات
ولا على مجموع ذلك والممكنات وعدم اطلاقه على ذاته تعالى
وصفاته على ما ذكر في الحدود والعجاج ظاهر وتعميمنا في مسمى
العالم هو طريق المعتبرين واما تخصيصه بذوي الروح او
بالانس او بالثقلين او الملائكة او بالثلاثة مع الشياطين
او باهل الجنة والنار او بالروحانيين وهي اقوال فيحتاج
لدليل وقد نقل عن المتقدمين اعداد مختلفة في العوالم
فقيل ثمانون الف نصفها في البر ونصفها في البحر وقيل ثلثمائة
وستون كلها حفاة عراة لا يعرفون خالقهم وستون الفا
يكتسبون بعد قوته وقيل الف عالم ستمائة في البحر واربعمائة
في البر وقيل ثمانية عشر الف عالم الدنيا كلها عالم منها وقال كعب
الاحبار لا يحصي عدة العالمين الا الله وما يعلم جنود ربك الا هو
وبسطها في الاصل ثم ذكر تقسيم العالم فيهما وان كثرت
افراده وتعددت جمله واحاده بقوله العلوي فهو من
باب الصفة المنقسمة والمراد بالعلوي كل ما ارتفع من الفلكيات
كالسموات والكواكب وحركاتها والعرش والكرسي والملائكة
خلافا لمن ذهب من الفلاسفة الى قدم السموات بموادها
وصورها واشكالها قدما زمانيا بمعنى عدم سبق العدم

لها

في اعداد العالم

لها فلا بنا في اطلاقهم القول بحدوث ما سوى الله تعالى
حدوثا ذاتيا بمعنى الاحتياج الى الغير بعد تفكرك في
العالم العلوي وتحققك انه مشتمل على جهات مخصوصة
وامكنة معينة وان بعضه محجوب ببعض وبعضه داخل
في بعض وبعضه فوق بعض وبعضه من نور وبعضه من
ظلمة وبعضه متحرك وبعضه ساكن وظهور حدوثه
لك وثبوت افتقاره الى محدث عندك لما اشتمل عليه من
امارات الامكان وعلامات الحدوث من اختلافه في المكان
والزمان انتقل الى العالم السفلي اي المنسوب الى جهة السفل
وهو كل ما نزل عن الفلكيات من بخار وسحاب وحفظة حجاب
الى النجوم ومنقطع العالم كالارض والمعادن والبحار والنباتات
والحيوانات والجمادات وفيه رد على بعض الفلاسفة حيث
ذهبوا الى قدم الاجسام العنصرية بموادها شخصا وبصورها
الجسمية نوعا وبصورها النوعية جنسا ومعنى قولهم ان
صور العناصر قديمة بالنوع ان نوعها مستمر الوجود بتعاقب
افراده الشخصية ازلا وابدا والافراد الشخصية حادثة فان
قلت لم قدم العالم العلوي على السفلي والسفلي معلوم الحدوث
بالمشاهدة والعلوي ما علم حدوثه الا بانعقاد المماثلة بينه
وبين السفلي قلت لان الله تعالى قدمه عليه في مقام الاعتبار
في خلق السموات والارض ولا يقال قدمه لشرفه لان المختار
كما في كشف الاسرار تفضيل الارض على السما وقد تقرر
افضلية البشر على الملك في الجملة على انه يمكن ان يقال ذلك
وتخالف ما قاله في الكشف اخبار المقابلة والمسيلة لبعث

قطعية تمنع الاول قول الاكثرين وهاهنا فايدتان
احداهما مذهب اهل السنة والاشاعرة كما دلت عليه
الاحاديث ان السحاب ينشا من شجرة مثمرة في الجنة والمطر
من بحر تحت العرش خلافا للحكما والمعتزلة في ان منشاه البحر
او انه اجسام ذوات خراطيم تاخذ الما من البحر الملح وتقطره
الريح فيعذب ثانيتهما قول الحكما ان الارض طبقة
واحدة ومذهب الاشاعرة ان الارضين سبع فيها طبقات
متفاضلة بين كل ارضين مسيرة خمسماية عام كما وردت
به الاخبار وعليه فانما جمعت السما وافردت الارض
في الايات لان السموات مختلفة الاجناس بخلاف الارضين
لاتحاد جنسها وهو التراب وذكر بعضهم ان الحكمة
في ذكر الانتفاع بالسموات كلها بواسطة ما اشتملت
عليه من الكواكب ولا انتفاع من الارض الا بالعليا
وقيل الحكمة في افراد الارض ثقل جمعها لفظا وهو ارضون
تتمة افضل السموات اعلاها وافضل الارضين
التي نحن عليها وقد بينا كل ذلك في الاصل ثم ذكر جواب الامر
الذي هو انظر بقوله تجد اي ان امتثلت فنظرت في
العالم الذي من جملته نفسك التي هي اقرب الاشيا اليك
واشدها خطورا ببالك وجدت اي علمت وتحققت
به اي بالمذكور من نفسك والعالم صنعا اي صنعة باهرة
وحكمة ظاهرة من نقوش متقنة والوان مستحسنة ما ترى
في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من
فطور ثم ارجع البصر كرتين ينقلب اليك البصر خاسيا

وهو

وهو حسير تتمة لا يخفى عليك بعد الاحاطة بما قررناه
ان العالم اما عيني ان قام بنفسه بان تحيز غير تابع في تحيزه
لغيره واما عرض ان قام بغيره بان تحيز تابعا في تحيزه لغيره
وان العيني اما جسم ان تركب من جوهرين فصاعدا على
المختار واما جوهر ان امتنع قبوله الانقسام وان العرض
اما ان يقوم بالجسم او بالجوهر لامتناع قيامه بنفسه
كالالوان وفي اصولها خلاف قيل السواد والبياض وقيل
الحمرة والخضرة والصفرة ايضا وباقيها بالتركيب وكالاكوان
وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون وكالطعوم
وانواعها تسعة وهي الحرارة والحرافة والملوحة والحموضة
والعفوصة والقبض والحلاوة والدسومة والتفاهة
وبالتركيب بينها تحصل انواع كثيرة وكالروائح وانواعها
كثيرة وليس لها اسما تخصها قيل والاظهر انما عدا الاكوان
لا يقوم الا بالاجسام واعترض بمخالفته لقول التجريد
الاعراض المحسوسة باحدى الحواس الخمس لا تحتاج الى
اكثر من جوهر واحد عند المتكلمين واجيب بان كلام صاحب
القيل ناظر للاستقلال لما وجد في الخارج وكلام التجريد
ناظر للجواز العقلي فلا مخالفة وقوله بديع الحكم
بكسر الحا جمع حكمة بمعنى احكام اي اتقان صفة صنعا
اي تجد به صنعا بديعا احكامه اي مخترعا على غير سبق
مثال ولا مادة مع غاية من الاحكام ونهاية من الاتقان
والاحكام ~~بل قام~~ لكن العالم مع اضافته بما عرفته من غاية
الاتقان والاحكام به قام اي قام بالعالم وقدم بقوله

عليه للضرورة والاصل قام به التغير والتبدل والتحيز والتحرك
والسكون والكثرة والقلة والتركيب والانقسام والاشكال
ان مثل هذا دليل وامارة علي جواز سبق العدم ولحوقه
ضرورة ان ما يستحيل عليه العدم لا يلحقه مثل هذه الامور
ولا تمر عليه الازمنة والدهور ليس كمثله شي وهو السميع
البصير فاذا اردت ان تاتي بقياس مستنبط من نظرك
في هذا العالم من الوجه المتوصل به الي تيقن حدوثه قلت
العالم باسره جوهره وعرضه من عرشه لفرشه جائز عليه
العدم للتغيرات القائمة به والجائزة عليه وكلما اي شي
جاز عليه العدم سبقا او لحوقا غير قديم معمولة يستحيل وجودها
عليه وقطعا للضرورة وخبر كل يستحيل اي يمتنع عقلا
القدم اما بيان الصغري المطلوبة في النظم للعلم بها من السابقة
السياق فلانا سبرنا العالم سبرا تاما فوجدناه لم يخرج عن
الاعيان والاعراض كما مر والكل حادث لقبوله العدم اما
الاعراض فبعضها جايز عليه العدم بالمشاهدة كطرو
الحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد
البياض وبعضها جايز عليه ذلك بالدليل كما في اضداد
هذه فانها لو كانت قديمة لما طرأ عليها العدم فان القدم
ينافي العدم اذ القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر عدم
قبوله للعدم وان لم يكن واجبا لذاته وجب استناده
الي الواجب لذاته بطريق الايجاب ضرورة ان الصادر
بالقصد والاختيار يكون حادثا لوجوب سبقه بالاختيار

والمستند

والمستند الي الموجب القديم قديم لامتناع تخلف المعلول
عن العلة التامة واما الاعيان فلانها لا تخلو عن الحوادث
كما ظهر لك بالنظر السابق وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو
حادث اما الكبري فظاهرة واما الصغري فبيانها بوجهين
احدهما ان الاجسام لا تخلو عن الاعراض كما عرفت
والاعراض كلها حادثة اذ لو كانت قديمة لكانت باقية
لما تقرر من ان القدم ينافي العدم وان الازلية تستلزم
الابدية لكن اللازم باطل لما ثبت من ادلة امتناع بقاء
الاعراض علي الاعراض وثانيهما ان الاجسام لا تخلو عن
الحركة او السكون لان الجسم لا يخلو عن الكون في الحيز وكل
كون في حيز اما حركة او سكون لان ذلك الكون ان كان
مسبوقا بكون في غير ذلك الحيز فهو حركة والا فهو سكون
اذ لا معني للحركة والسكون سوي هذا بناء علي ان الحركة
كون اول في مكان ثان والسكون كون ثان في مكان اول وكل
من الحركة والسكون حادث اما الحركة فلوجهين احدهما
انها تقتضي المسبوقية بالغير لكونها تغيرا من حال الي حال
وكونا بعد كون وبعده السبق زمانيا حيث لم يجامع فيه السابق
المسبوق والمسبوق بالغير سبقا زمانيا مسبوق بالعدم لان
معني عدم مجامعة السابق المسبوق ان يوجد السابق ولا يوجد
المسبوق والمسبوقية بالعدم هو معني الحدوث هاهنا
وثانيهما ان الحركة في معرض الزوال قطعا لكونها
تغيرا وتقتضي علي التعاقب والزوال طريان العدم منافي

فما جاز عدمه انتفى قدمه
القدم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه
واما حدوث السكون فلانه وجودي جائز الزوال ولا شي من القديم
كذلك لما مر اما كون السكون وجوديا فلانه من الاكوان واما كونه
جائز الزوال فلان كل جسم قابل للحركة اما اولا فلعدم نزاع
الخصم في ذلك واما ثانيا فلان الاجسام متماثلة فيجوز على
كل منها ما يجوز على الاخر فاذا جازت الحركة على البعض بحكم المشاهدة
جازت على الكل بمقتضى المماثلة واما ثالثا فلان الاجسام اما
بسايط واما مركبات لانها ان تالفت من الاجسام المختلفة
الطبايع فالمركبات والا فالبسايط كالما والنار والهوا
يجوز على كل من اجزايها المتشابهة الحصول في حيز الاخر
وما ذاك الا بالحركة والمركبات كالحجر ان يجوز على جانب
بسايطها المتماسة ان يكون مماستها الذي وقع في حيز
من هذا يقع بساير اجزايه المتشابهة وذلك بالحركة
وعلى هذا الدليل ابحاث بيناها في الاصل باجوبتها اهمها
انه اعترض على ما ذكر في بيان امتناع خلو الجسم عن الحركة
او السكون بانه لو صح لزم ان يكون الجسم في اول وجوده
متحركا او ساكنا واللازم باطل قطعا لاقتضاء كل منهما المسبوقية
بكون اخر وبيانه لا نسلم ان الكون في حيز ان لم يكن مسبوقا
بالكون في ذلك الحيز كان حركة وانما يلزم لو كان مسبوقا
بالكون في حيز اخر وهذا في الازل محال لان الازلية
تنافي المسبوقية بحسب الزمان واجيب بان الكلام
في الكون المسبوق بكون اخر للقطع بان الكون الذي لا كون قبله

حادث قطعا وفيه المطلوب وعلى هذا فالمنع ساقط لان
معنى الكلام ان الكون ان لم يكن مسبوقا بالكون في ذلك الحيز بل
في حيز اخر كان حركة وما ذكر من ان هذا ينافي الازلية باطل
لان الازل ليس عبارة عن حالة زمانية لا حالة قبلها ليكون
الكون فيه كونا لا كون قبله بل معناه نفي ان يكون الشي
بحيث يكون له اول وحقيقته الاستمرار في الازمنة المقدرة
الماضية بحيث لا يكون له بداية كما ان حقيقة الابدية
هي الاستمرار في الازمنة الاتية لا الى نهاية فان قيل ما ذكرتم
من دليل امتناع الازلية انما يقوم في كل جزئي من جزئيات
الحركة وهو لا يدفع مذهب الحكما وهو ان كل حركة مسبوقة
بحركة اخرى لا الى بداية فالفلك متحرك ازلا وابدا بمعنى
انه لا يقدر زمان الا وفيه شي من جزئيات الحركة وهذا
معنى كون ماهية الحركة ازلية وحينئذ يرد المنع على
الكبرى ايضا اي لا نسلم ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
وانما يلزم لو كانت تلك الحوادث متناهية فلا بد من بيان
امتناع تعاقب الحوادث من غير بداية ونهاية على ما هو
رايهم وحركات الافلاك واوضاعها واجيب اولا باقامة
البرهان على امتناع ان تكون ماهية الحركة ازلية وذلك
من وجهين احدهما ان الازلية تنافي المسبوقية ضرورة
والمسبوقية من لوازم ماهية الحركة وحقيقتها لكونها
عبارة عن التغير من حال الى حال ومنافي اللازم مناف
للملزوم ضرورة وثانيهما ان ماهية الحركة لو كانت
قديمة اي موجودة في الازل لزم ان يكون شي من جزئياتها

أزلياً اذ لا تحقق للكل الا في ضمن الجزئي لكن اللازم باطل بالاتفاق
وثانيهما باقامة البرهان على امتناع تعاقب الحوادث
الغير المتناهية وذكروا ايضا بوجهين احدهما طريق
التطبيق وهو انا نعرض جملة من الحوادث المتعاقبة
من الآن واخرى من يوم الطوفان مثلا كل منهما لا الى نهاية
ثم نطبق بينهما بحسب فرض العقل اجمالا بان نقابل الاول
من هذه الجملة بالاول من تلك وهكذا فاما ان يتطابقا فيتساوى
الكل والجزء او لا فتنقطع الجملة الطوفانية ويلزم انتهاء الآنية
لانها لا تزيد عليها الا بقدر متناه وثانيهما طريق التضايف
وهو انا نعرض سلسلة من الحادث المعين الذي هو مسبوق
بحادث وليس سابقا على حادث اخر بمنزلة المعلول الاخير
فلضرورة تضايف السابقية والمسبوقية وتكافؤ المتضايفين
في الوجود يلزم ان تشتمل السلسلة على سابق غير مسبوق
وهو المنتهى ونفسر ببيان اخر وهو انا نفرض سلسلة
من المسبوقية واخرى من السابقية ثم نطبق بينهما فتقع
مسبوقية الاخير بازاء المسبوقية سابقية ما فوقه فيلزم
الانتهاء الى ما له السابقية دون المسبوقية تحقيقا للتضايف
ولهم على التسلسل وجوه اخر لا تخلو عن ضعف ثم ان لهم
على ابطال قدم الاجسام ما هو كذلك ثم لا يخفى عليك ان الذي
نقول ببطلانه ونقيم عليه الدليل انما هو وجود حوادث لا اول
لها ونعيم الجنة له اول وان لم يكن له اخر ومن اهمها ايضا
ان الاستدلال على حدوث اعيان العالم بما ذكر مبني على ان
لها صفات زايدة على وجودها يستدل بحدوثها على حدوث
موصوفها

قوله طريق التضايف ... العلة والمعلول متضايفان فاذا فرضنا سلسلة ... ليس كل معلول ... وان كانت ... فان اول معلول ... فكل معلول ... علة ... لما فوقها ... المتضايفين ... السلسلة ... عن الاخر راجع المواقف ... المولف

موصوفها ونحن لا نسلم وجود تلك الصفات سلمناه لكن لا نسلم
حدوثها قولكم متغيرة من عدم الى وجود وبالعكس ممنوع
بل هي دائمة الوجود اما في موصوفها لكنه تكمن فيه تارة عند
ظهور حكم ضدها وتارة تظهر فيه عند ظهور حكمها والمانع
انتقالها من محل الى اخر او من قيامها بنفسها الى القيام بمحل وبالعكس
والجواب عن الاول ان كلا قد احسن في ذاته معاني زايدة عليها
كالعلم واضداده والموت والحياة كذلك ولهذا قال بعض
المحققين في جواب منع وجود الاعراض نزاعكم لنا وقولكم لا نسلم
وجود الاعراض اما ان تقولوا بوجوده ولا شك انه امر زايد
على الذات فيلزمكم وجود تسليم العرض واما ان تقولوا بعدم
وجوده فتخرجون عن طور العقلاء وتسقط مكالمتكم لاعترافكم
بعدم نزاعنا ولعدم عقل تعتقدونه الى المحاورة فان
قالوا نختار الاول ولكن نقول بالحال ولا نسلم انها واسطة
بين الوجود والعدم فنسلم ان للاجرام صفات زايدة عليها
ولا يلزم من زيادتها وجودها لاحتمال الواسطة بين الوجود
والعدم قلنا لهم المحققون قالوا على ان الحال محال وانه لا واسطة
بين الوجود والعدم على ما ياتي بيانه في مباحث الصفات ان شاء الله
تعالى سلمنا ثبوت الواسطة فيلزم ان الاجرام تلازم صفات
ثابتة وجب لها الحدوث فيلزم حدوثها ضرورة فالقدح
بعدم وجودها مع تسليم ثبوتها وقيامها بالموجودات
لا يضر شيئا في دليل الحدوث وعن الثاني وهو ادعاء الكمون

والظهور انه يؤدي الى اجتماع الضدين في المحل الواحد لان الجوهر
اذا تحرك والسكون كامن فيه زمن حركته اجتمع الضدان
فيه ضرورة وايضا فالكمون والظهور اللذان قاما بالعرض
وتعاقبا عليه ان كان ينعدم احدهما عند وجود الاخر فقد
نقض المانع اصله في كمون الاعراض ولزمه ما فر منه وهو
ملازمة الجواهر للحوادث وان قال بكمونها وظهورها ايضا
وهلم جرا لزمه التسلسل وقد مر بطلانه بالدليل
وعن الثالث وهو انتقال الاعراض من محل الى محل ومن
الرابع وهو انتقالها من قيام بنفسها الى القيام بمحل
وبالعكس ان كلا الامرين يؤدي الى قلب حقيقة العرض
فان الحركة مثلا حقيقتها انتقال جوهر من حيز الى حيز فلو
قامت هي بنفسها او انتقلت لزم قلب هذه الحقيقة
وايضا لو انتقلت لزم قيام انتقال بها وذلك الانتقال
ينتقل ايضا فيقوم به انتقال اخر وذلك يؤدي الى التسلسل
وقيام المعنى بالمعنى وبهذا تحققت انضباط الاصول
السبعة التي ينبني عليها برهان حدوث العالم وهي اثبات
زائد على الاجرام وابطال قيامه بنفسه وابطال انتقاله
وابطال كمونه وظهوره واثبات استحالة عدم القديم
واثبات كون الاجرام لا تنفك عن ذلك واثبات حوادث
لا اول لها ومن اهمها ايضا ان الاستدلال بما ذكر
على حدوث العالم مبني على انحصاره في الاعيان والاعراض
وانحصار الاعيان في الاجسام والجواهر وانه يمتنع

وجود

وجود ممكن يقوم بذاته وليس بمتحيز اصلا كالعقول العشرة
والنفوس المجردة عن المادة التي قال بها الفلاسفة
ولكن ذكر لا دليل عليه واجيب بان المدعى حدوث ما ثبت
وجوده من الممكنات وهو الاعيان المتحيزة والاعراض
القائمة بها لان ادلة المجردات غير تامة على ما بسطوه
في المطولات فان قلت فعلى تقدير تمامها فاي
دليل ينفي عنها القدم قلت اجاب بعض المتأخرين
بان مختار نافيه النجا الى السمع وكان الله ولا شيء معه
واجمع المسلمون على حدوث ما سوى الله تعالى وحدوث
هذا الزائد لا يتوقف عليه السمع حتى يمتنع الاستدلال
به عليه ومن المتكلمين من اثبت حدوثه بالدليل
العقلي فقال هذا الزائد لا يصح ان يكون الها لوجوب
الوحدانية واذا لم يكن الها لم يتوقف وجود العالم على
وجوده فلا يجب وجوده اذ لا يلزم من عدمه محال وكل
ما هو كذلك فهو ممكن وكل ممكن حادث فهذا الزائد حادث
وهو المطلوب ورد بانه تمسك بعكس الدليل وهو انما
يلزم طرده اي كلما وجد وجد المدلول لا عكسه اذ لا يلزم من
عدم الدليل عدم المدلول كان الله ولا شيء معه فلا يلزم
من عدم توقف وجود العالم على وجوده انتفاء قدمه
ومن اهمها ايضا ان الاستدلال بما ذكر على حدوث العالم
مبني على وجود الفاعل المختار ضرورة ان المسبوق
بالاختيار لا يكون الا حادثا خلافا للرازي في ان سبق
الاختيار القديم لا يوجب حدوث المسبوق به والخصم

بالاختيار بل منهم من يقول ان العالم صادر عنه تعالى بطريق الطبع ومنهم من يقول انه صادر عنه بطريق التعليل قلت سياتي في مبحث صفة الارادة اثبات الاختيار له تعالى بالدليل اذ الطبع لما اختلفت مقاديره والاصفات ولما تاخر منه شي عن الازل لان العلة الواحدة والطبيعة الواحدة يستحيل اختلاف اثارهما وتاخر وجود شي منها عن وجودهما والمشاهدة الضرورية تقتضي بخلاف ذلك فان اختلافه في مقاديره وصفاته كثيرا الاحصر له وتاخر جميعها عن الازل معلوم علي القطع لمشاهدة التاخر في كثير من الاجرام وصفاتها اللازمة لها فوجب ان يكون جميعها كذلك لوجوب استوائها في صفة الافتقار الي الفاعل علي مامر تحقيقه فان قيل لا نسلم ان تاخر الاجرام وصفاتها عن الازل يدل قطعا علي ان ايجاده بها ليس بطريق التعليل اذ العلة العقلية يستحيل ان تتخلف عنها معلولها واما دلالة التاخر علي ان الايجاد ليس بطريق الطبع فهي ممنوعة لما تقرر من ان تاثير الطبيعة عند من يقول بها من المبتدعة ليس علي طريق اللزوم مطلقا بل انما يلزم منها مطبوعها اذا توفرت الشرايط وانتفت الموانع فعلي هذا ربما يقولون لعل تاخر العالم عن الازل لوجود مانع منه في الازل ولانتفاء شرط هناك وجد فيما لا يزال فلما زال المانع او وجد الشرط فيما لا يزال وجد

العالم

العالم فيه والجواب لو وجد مانع من وجود العالم في الازل لما انتفي ابدا لان ماثبت في الازل لما وجد ذلك الشرط ابدا فلا يوجد العالم ولا شي منه ابدا لان وجود ذلك الشرط فيما لا يزال متوقفا اما علي انتفاء مانع ازلي وتقدم استحالة انتفائه واما علي تسلسل شرايط الي غير بداية وهو محال للزوم التسلسل المحال علي ان توقف صدور العالم عن الموجب علي شرط حادث يوجب له كونه حادثا فان قيل اليست صفات الواجب عندكم موجودات قديمة فاذا يمتنع استنادها اليه سبحانه بطريق الاختيار فيتعين الايجاب الذي فررتم عنه قلنا علة الاحتياج الي الموثر عندنا الحدوث لا الامكان فصفات الواجب وان كانت مستندة الي ذاته لا تكون اثارا وانما امتنع عدمها لكونها من لوازم الذات ولو سلمنا لتاثير والتاثر انما يكونان بين المتغايرين ولا تغاير هنا ولا يخفي ان هذا المحل لا باس فيه بالتطويل لانه اهم مباحث الفن وعليه ابتناوه وبالله التوفيق تنبيهات الاول الجمهور علي انه لا بد من استناد الحادث الي موجد قديم دفعا للتسلسل اما راجح بلا مرجح وانه لا ترجح لاحد طرفيه الا لمرجح كما هو بديهي عندهم وانما الحدوث هو الخروج من العدم الي الوجود وان الامكان هو استواء الوجود والعدم بمعني سلب ضرورة اليهما الثاني علة احتياج الممكن الي السبب المرجح عند الفلاسفة

وبعض المتكلمين واختاره البيضاوي الامكان وعند قدماء
المتكلمين الحدوث قال بعضهم وهو معتمد اكثر المتكلمين وعند
بعضهم هي الامكان والحدوث معا بمعنى انها مركبة منهما
على ان كل واحد منهما جزء لها وعند بعضهم الاخر هي الامكان
بشرط الحدوث واحتجاجها في الاصل الثالث كلام
للمتن الى القول بان العلة هي الامكان المجرد اقرب
فتامله ولما كان الايمان والاسلام باعتبار متعلق
مفهوميهما من مباحث علم الكلام وباعتبار عوارضهما
من مباحث علم الفقه ولذا تراهما يذكران في الفنين
ويبحث عنهما اهلهما بالاعتبارين واختلف وضع
المتكلمين لهما فمنهم من يوخرهما عن الالهيات
والنبوات والسمعيات لكونهما تقتضي متعلقهما ومنهم
من يقدمهما لاحتياج الخائض في تلك المباحث اليهما
وترجح عنده هذه الطريقة قدمهما وبدا بالايمان لاصالته
وتبعية الاسلام له وان قدم عليه في حديث جبريل
نظرا لاهمية متعلقاته العملية التابعة للتصديق
فقال وفسر هو مبني للمفعول للعلم بالفاعل اي فسر
جمهور المتكلمين من الاشاعرة والماتريدية وغيرهم
الايمان افعال اصله إأمان بهمزتين مكسورة فساكنة
فابدلت الثانية لسكونها ياء من جنس حركة
ما قبلها كما تقتضيه القاعدة التصريفية مأمن فعل
كالزام لافعال والالجاء مصدره على الفعال او المفاعلة
لاعلي

لاعلى الافعال كالاكرام بالتصديق البالغ حد الجزم متعلق
بفسر وال فيه للعهد الذهني والمعهود ذهنا في عرف اهل
الصفة هو تصديق نبينا محمد صلى الله عليه وسلم في كل ما علم
مجيئه به من الدين بالضرورة اي فيما اشتهر كونه
من الدين بحيث صار يعلمه العامة من غير افتقار الى
نظر واستدلال وان كان في اصله نظريا كوحدة الصانع
عز وجل ووجوب الصلوات وحرمة الخمر الى غير ذلك
ويكفي التصديق الاجمالي فيما لاحظ الا به اجمالا كالايمان
بغالب الانبياء والملائكة ويشترط التفصيل فيما لاحظ
تفصيلا كالايمان بالمعينين من الانبياء عليهم السلام مثل
محمد صلى الله عليه وسلم وادم ونوح وابراهيم وموسى وداود
وسليمان وعيسى وبالمعينين من الملائكة كجبريل وعزرائيل
حتى ان من لم يصدق بوجوب الصلاة مثلا عند سؤاله عن ذلك
او لحرمة الخمر مثلا عند سؤاله عنها كان غير مومن شرعا كما
سياتي ولا يكفي في وجوب الايمان بالمعين من حيث تعينه مجرد
ثبوته بل لا بد من القطع بثبوته تواترا ونحوه ولا شك ان
الايمان وسقوطا عهدة التكليف عنه بذلك وليس المراد من
التصديق هنا ان يقع في القلب نسبة الصدق الى النبي
صلى الله عليه وسلم مثلا من غير اذعان وقبول له وتوقيته
والالزام ان يكون كل عالم بصدقه عليه السلام مومنا وليس
كذلك فان كثيرا من الكفار كانوا عالمين بصدقه عليه الصلاة
والسلام كما يشهد به قوله سبحانه يعرفونه كما يعرفون ابناءهم
وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا بل المراد منه هنا

الاذعان والقبول لما وقع فيه من ذلك والانقياد له وسكون
النفس اليه واطمئنانها به وركونها عن العناد والمخالفة
وبناؤها الاعمال عليه بحيث يصح ان يطلق اسم التسليم على ما صرح
به الغزالي وهذا زائد على العلم والمعرفة تنبيهات
الاول قال السعد الايمان في اللغة التصديق بشهادة النقل
عن ائمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال ولم ينقل في الشرع
الى معنى اخر اما اولا فلان النقل خلاف الاصل فلا يصار اليه
الا بدليل واما ثانيا فلانه كثر في الكتاب والسنة خطاب
العرب به بلا بيان ذلك اول الواجبات واساس المشروعات
فامتثل من امتثل من غير استفسار ولا توقف الى بيان
ولو لم يكن من الخطاب بما لا يفهم وانما احتيج الى بيان
ما يجب الايمان به فبين وفصل بعض التفصيل حيث قال
النبي صلى الله عليه وسلم لجبريل لما ساله عن الايمان ان تؤمن
بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فذكر لفظ تؤمن تعويلا
على ظهور معناه عندهم ثم قال هذا جبريل اتاكم يعلمكم
دينكم ولو كان الايمان غير التصديق لما كان هذا تعليما وارشادا
بل تلبيسا واضلالا انتهى لو قيل انه في اللغة لمطلق التصديق
وقد نقل في الشرع الى التصديق بامور مخصوصة لم يكن ثم نزاع
اذ المدعي انه تصديق بتلك الامور المخصوصة انتهى وبه ظهر
ان اقتصار الناظم عليه فقط في غاية التحسين الثاني لاشك
في انطباق هذا التعريف على ايمان المقلد لجزمه بانه على مذهب
الماتريدية لا اشكال فيه واما الاشاعرة فليس لهم في حقيقة
الايمان

٥٧

الايمان الا رايان احدهما انها المعرفة والاخر انها حديث
النفس التابع للمعرفة وعليهما فالمقلد ليس بمؤمن اذ لا علم
عنده ولا معرفة بل اعتقاد جازم قلت اجاب بعضهم بوجوب
حمل ذلك منهم على بيان حقيقة الايمان الكامل لا على بيان مطلق
حقيقته على ان نسبة القول بانه المعرفة للاشعري وان وقع
لجماعة كصاحب الغنية غير صحيح عندهم ولو سلم فقابله ما مر
وبهذا ينحل ما استشكله بعض المتاخرين على من قال بصحة ايمان
المقلدين والحمد لله رب العالمين الثالث قال السعد بقي هاهنا
بحث اخر وهو ان بعض القدرية ذهب الى ان الايمان هو المعرفة
واطبق علماؤنا على فساده لان اهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة
محمد صلى الله عليه وسلم كما يعرفون ابناءهم مع القطع بكفرهم
لعدم التصديق ولان من الكفار من كان يعرف الحق يقينا وانما
كان ينكر عنادا او استكبارا قال الله تعالى وجحدوا بها
واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا فلا بد من بيان معرفة الفرق
بين معرفة الاحكام واستيقانها وبين التصديق بها واعتقادها
ليصح كون الثاني ايمانا دون الاول فالمذكور في كلام بعض المشايخ
ان التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو
امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولهذا يثاب عليه ويجعل راس
العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره
على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وهذا ما ذكره بعض المحققين
من ان التصديق هو ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر حتى
لو وقع ذلك في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقا وان كان معرفة
وهذا مشكل لان التصديق من اقسام العلم وهو من الكيفيات

النفسانية دون الافعال الاختيارية لانا اذا تصورنا النسبة
بين الشيئين وتمكننا في ايقاعها بالاثبات او النفي ثم اقيم البرهان
علي ثبوتها او النفي فالذي يحصل لنا هو الاذعان والقبول
والقبول لتلك النسبة وهو معني التصديق والحكم والاثبات
والايقاع نعم تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار في
مباشرة الاسباب وصرف النظر ورفع الموانع ونحو ذلك وبهذا
الاعتبار يقع التكليف بالايمان وكان هذا هو المراد بكونه
كسبيا اختياريا ولا تكفي المعرفة لانها قد تكون بدون ذلك
نعم يلزم ان تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار
تصديقا ولا باس بذلك لان حقيقة المعني الذي يعبر
عنه بالفارسية بكرويدن وليس الايمان والتصديق
سوي ذلك وحصوله للكفار المعاندين المستكبرين ممنوع
وعلي تقدير الحصول فتكفيرهم يكون بانكارهم باللسان واصرارهم
علي العناد والاستكبار وما هو من علامة التكذيب والانكار
وقد علم من هذا ان الايمان واجب يثاب عليه باتفاق
الاول والثاني الا انه علي الثاني مثاب علي اسبابه وما
يوصل اليه فقول من قال انه واجب لا ثواب عليه لا يلتفت
اليه الا انه يريد مع قطع النظر عن اسبابه والله اعلم
ولما كان التصديق قلبيا خفيا وكانت الاحكام الشرعية
مبنية علي الظاهر وكان اللسان ترجمان الجنان ودليلا
عليه حتي اتفق اهل السنة من المحدثين والفقهاء والمتكلمين
علي ان المومن الذي يحكم بانه من اهل القبلة ولا يخلد في النار
لا يكون الا من اعتقد بقلبه دين الاسلام اعتقادا جازما خاليا

من الشكوك

٥١

من الشكوك الحاصلة بالفطر ونطق بالشهادتين مع القدرة عليه
ملتزما لاحكامها وانما اختلفوا في جهة مدخلية النطق
بهما في حقيقة الايمان علي الشرطية او الشطرية او
انه هو الايمان ~~او انه هو الايمان~~ وعلي الشرطية
هل هو شرط لصحة الايمان او هو شرط لاجراء الاحكام الدنيوية
فقط وهو الاصح اشار اليه ذاكر الاختلاف مقتصرا علي ما قوي
منه بين القوم فقال علي طريق الاستيناف والنطق
اي التلفظ بالشهادتين ربما يتوقف حصول الايمان والاسلام
عليه للقادر المتمكن قال ابن عرفة المالكي بان يقول اشهد
ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله لا يكفي في الدخول
في الاسلام غيره كذلك انتهي ومثله لمتاخري الشافعية
قائلا ان الشارع تعبدنا هنا بلفظ اشهد فلا يجزي
ابداله باعلم وان ساواه في مطلق العلم اذ الشهادة
اخص وعليه فتيا متاخريهم في عصرنا وخالف الابي
شيخه ابن عرفة قائلا بعد خدمت حديث صبانا صبانا
انه لا يتعين النطق باشهد ان لا اله الا الله واشهد
ان محمدا رسول الله بل يكفي كل ما يدل علي الايمان وقال في
شرح حديث جمع الازواد لا يشترط في حق داخل الاسلام
النطق بلفظ اشهد ولا التعبير بالنفي والاثبات فلو قال
الله واحد ومحمد رسول كفي انتهت وما قاله هو الماخوذ
من قول الرسالة من ذلك الايمان بالقلب والنطق باللسان
ان الله اله واحد لا اله غيره ولا شريك له ولا شبيه له
ولا نظير له ونحو ما قاله لبعض الشافعية فيمن لم يدن بشيء

وكلام النووي الآتي يوافق اطلاقه فيكون في المسئلة لاهل
المذهبين قولان والمعول عليه منهما اولهما والله اعلم وكلام
ابن عرفة اعرف الكلام وقد ذكرنا تتمة بالاصل واحترزنا
بالقادر عن العاجز كالاخرس وبالمتمكن عمن اخترمته
المنية بغتة فلا يعتبر النطق في اسلامه على ما هو المختار
الآتي وبقي هنا مباحث شريفة الاول نقل الشمس
التتائي عن النووي انه نقل في شرح المهذب عن القاضي ابي
الطيب ان تقديم الشهادة لله بالوحدانية على الشهادة
لمحمد بالرسالة واجب ولو عكس ذكر لم يصح اسلامه ولم
يتعقبه وعول عليه بعض متاخري الشافعية كانه المذهب
وعبارة الشهاب ابن حجر اشتراط ابن الباقلاني لصحة الاسلام
تقدم الاقرار بالتوحيد على الرسالة ولم يتابع مع انه
اذا دقق فيه بان وجهه و يزداد اتجاهها اذا فرقهما
انتهى والباقلاني هو ابن الطيب ولعل التدقيق الذي
اشار اليه الحافظ ان الاقرار بالرسالة مع جحد المرسل
او عدم الاعتراف به غير معقول الثاني نقل الحليمي
الحليمي عدم اشتراط الموالاة بين الشهادتين فلو تراخى
الايمان بالرسالة عن الايمان بالله تعالى مدة طويلة لغير
عذر صح وبه جزم بعض متاخري الشافعية ولكن شاهدت
بعض شيوخ العصر منهم افتى بعدم تحققه معولا على اعتقاد
شيخه الرملي الثالث لو اجبر على الاسلام تغلبه ولم
ينطق بالشهادتين لغير مانع لم يصح اسلامه قاله القاضي
البساطي لا عند القاضي في الاحكام الظاهرة ولا عند المفتي
بالنظر للقاضي واما بالنسبة لما عند الله ففيه بحث

قلت

قلت افصح عنه شيخ الاسلام في بعض تآليفه الاصولية
بانه لا مانع من كونه مومنا عند الله في الآخرة ثم البحث
مبني على مراعاة القول الاخير وهو الاصح ومع ذلك فهو
جيد فيمن لم يتيسر له النطق اباءً والا فلا وجه له الرابع
لا يكون المقتصر على احدى الشهادتين مسلما الا اذا
عاقه عن الاخرى مانع يمنعه النطق من خوف او خرس
ونحوه الخامس لا يشترط في صحة الاسلام التبري
مما يخالف دين الاسلام الا اذا كان ممن يعتقد اختصاص
رسالته عليه السلام بالعرب كالعيسوية قال النووي
ومن اصحابنا من اشترط التبري مطلقا وليس بشيء
قلت وفي الحصر نظر يعلم مما ياتي السادس قال النووي
لو اتى بالشهادتين بالعجمية وهو يحسن العربية فهل يجعل
بذلك مسلما فيه وجهان لاصحابنا الصحيح منهما انه يصير
مسلما لوجود الاقرار وهذا الوجه هو الحق ولا يظهر
للآخر وجه انتهى وفيه بحث بينته في الاصل بما يعلم
اجمالا مما قدمته صدر المبحث واما اذا كان لا يحسن
العربية فلا يخفى ان ياتي بما يدل على الوحدانية والرسالة
بلسانه اتفاقا بل اجماعا السابع اذا اقر بوجوب
الصلاة والصوم وغيرهما من اركان الاسلام وكان ذلك على خلاف
ملته التي هو عليها فهل يجعل بذلك مسلما قال النووي فيه
وجهان لاصحابنا فمن جعله مسلما قال كل ما يكفر المسلم بانكاره
يصير الكافر باقراره مسلما انتهى قلت قد علمت الاصح منهما مما سبق

وغالب هذه الفوايد يسهل معرفة المالكي الحكم فيها على قواعده اذ
مشهور مذهب مالك ان مجرد النطق بالشهادتين لا يوجب
الاسلام حتى يكون معها التزام للاحكام ممن خفيت عليه
الثامن قال بعض متاخري الشافعية كل من كفر
بانكار معلوم من الدين بالضرورة لا بد بعد الشهادتين
في اسلامه من اعترافه بما كفر بانكاره او التبري من كل ما خالف
دين الاسلام التاسع قال بعضهم ايضا لا بد في صحة
اسلام المشرك بعد الشهادتين من قوله وكفرت بما كان
به مشركا العاشر المشبهة لا بد ان يتبرا من التشبيه
ما لم يعلم المجي محمد صلى الله عليه وسلم بنفيه فيكفيه حينيذ
الاقتصار على الشهادتين قاله بعض الشافعية ايضا
في تعيين جهة اعتباره في الايمان شرعا بعد الاتفاق
على وجوب الاتيان به للامانع كما مر الخلف اي اختلاف
علما الكلام والاصول والفقه والحديث وهذا الخلف ثابت
بالتحقيق او حال كونه ملتبسا بالتحقيق اي الدليل او اقامة
الكشف عن حقيقته بين المختلفين ثم فصل الخلف المجمل بقوله
فقال اي نقال المحققون من الاشاعرة كالقاضي والاستاذ
والماتريدية كابي منصور وروي ايضا عن ابي حنيفة في قول
له وعن ابي الحسين الصالحي وابن الراوندي من المعتزلة
ان النطق بالشهادتين يعتبر لاجرا شرطا خارج عن ماهية
الايمان التي هي التصديق بما تقدم وانما يعتبر لاجراء احكام
المومنين الدنيوية من التوارث والمناكحة وصحة الصلاة
عليه وخلفه والدفن في مقابر المسلمين والمطالبة بالصلوات

والزكوات

والزكوات
وغيره لكن لان التصديق القلبي وان كان ايمانا الا انه باطن
خفي فلا بد له من علامة ظاهرة تدل عليه لتناط به تلك
الاحكام فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه لا لعذر ولا لاباء
بل اتفق له ذلك فهو مومن عند الله تعالى غير مومن في
احكام الدنيا ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق
فبالعكس حتى يطلع على باطنه فيحكم بكفره قال السعد
والنصوص معاضدة لهذا المذهب قال تعالى
اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقال تعالى وقلبه مطمين بالايمان
وقال تعالى ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقال عليه السلام اللهم
ثبت قلبي على دينك وقال عليه الصلاة والسلام لاسامة
حين اعتذر عن قتل من قال لا اله الا الله بانه انما قالها عايذا
لا مصدقا هلا شققت عن بطنه وفي رواية عن قلبه فعلمت
ما فيه تنبيه ما حملنا عليه كلام الناظم من ان الاقرار
باللسان شرط لاجرا الاحكام الدنيوية على الاتي به هو
المشهور في كلام القوم ومن تامل كلام السعد في تلويحه
فهم منه ان القايلين بشرطية الاقرار اختلفوا فمنهم
من قال بشرطيته في صحة الايمان نفسه ومنهم من قال بشرطيته
في اجرا الاحكام والخلاف مذكور فيه كذلك للقوم ففي
الشفا في مباحث الايمان به عليه الصلاة والسلام
ما حاصله انه اذا اجتمع التصديق بالقلب والنطق باللسان
تم الايمان به والتصديق له عليه السلام وهذه هي الحالة
المحمودة التامة واما الحالة المذمومة فهي الشهادة
باللسان دون تصديق القلب وهذا هو النفاق

على هذا التنبيه

وبقيت حالتان اخريان بين هاتين احداهما
ان يصدق بقلبه ثم يخترم قبل اتساع الوقت للشهادة
بلسانه فاختلف فيه فشرط بعضهم من تمام الايمان به
القول بالشهادة به فراه كافرا وراه بعضهم مومنا مستوجبا
للجنة لقوله صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان
في قلبه مثقال ذرة من ايمان فلم تذكر سوى ما في القلب
وهذا مومن بقلبه غير عاص ولا مفرط وهذا هو الصحيح
في هذا الوجه الثانية ان يصدق بقلبه ويطول
مهلة ويعلم ما يلزمه من الشهادة فلم ينطق بها جملة
ولا استشهد في عمره مرة فهذا اختلف فيه ايضا فقيل هو
مومن يعني عند الله تعالى لانه يصدق والشهادة من
جملة الاعمال فهو عاص بتركها غير مخلد في النار وقيل
ليس بمومن حتى تقارن عقده شهادة اذ الشهادة انشاء
عقد والتزام ايمان وهي مرتبطة مع العقد ولا يتم التصديق
مع المهلة الا بها وهذا هو الصحيح انتهى ملخصا وناقشه
محشية في قوله وهذا هو الصحيح بقوله قال ابو داود الاظهر
انه مومن لقوله صلى الله عليه وسلم يخرج من النار الحديث
وهو مخالف لما نقل القاضي هنا انتهى فصريح كلامه ان الكلام
الخلاف هل هو شرط في صحة الايمان مع التمكن ام لاجراء الاحكام
الدنيوية عليه وهو كذلك فمن اخذ انه ليس في النطق
قول بانه شرط صحة للايمان فقد اخطأ وحينئذ يمكن
حمل المتن عليه بل لا يفهم من ظاهره غيره لولا انه خلاف
الاصح عندهم وهذا المخالف مفهوم المختصر لان مراده

انه

مومن وفاقا ومن نطق بلسانه صح

انه لا يكون مومنا في احكام الدنيا وكلامهم في احكام الاخرة
تلخيص من صدق بقلبه ونطق بلسانه ولم يصدق بقلبه
منافق وفاقا ومن صدق بقلبه ولم ينطق بلسانه لغير
اباية ولا استكبار ولا عذر مع سعة الوقت للشهادة
فهو من محل الخلاف والصواب انه مومن في احكام الاخرة
لا الدنيا واما الآبي والمتكبر فكافران في الدارين واما
ذوا العذر كالخرس والخنق ما تقدم فهو مومن فيهما
واما المخترم وهو من ضاق وقته فهو محل الخلاف والصحيح
ايمانه والله اعلم ثم شبه في مطلق الشرطية والخروج
عن ماهية الايمان بقوله كشرطية العمل غير النطق في
كمال الايمان وخروجه عن حقيقته عندهم لوجوه الاول
ما مر من ان حقيقة الايمان انما هي التصديق بما مر بيانه
فقط ولا دليل على نقله واعتبار امور مخصوصة في متعلقه
لا يوجب نقله الثاني النص والاجماع على ان الايمان
لا ينفع عند معاينة العذاب ويسمى ايمان الياس ولا خفاء
في ان الموجود في تلك الحال انما هو التصديق او والاقرار
ان لا مجال للاعمال هناك الثالث النصوص الدالة
على الاوامر والنواهي بعد ابتغاء الايمان كقوله تعالى يا ايها
الذين امنوا كتب عليكم الصيام الرابع النصوص الدالة
على ان الايمان والاعمال امران يتغايران كقوله تعالى ان الذين
امنوا وعملوا الصالحات ومن يومن بالله ويعمل صالحا ومن ياته
مومنا قد عمل الصالحات ومن يعمل من الصالحات وهو مومن
وسيل النبي صلى الله عليه وسلم عن افضل الاعمال فقال ايمان لا شك
معه وجهاد لا غلول فيه وحج مبرور اي متقبل او لا رياء فيه

الايات الدالة على
اولا اثم فيه اقوال اصحها اولها الخامس
ان الايمان والمعاصي قد تجتمعان كقوله تعالى الذين امنوا ولم
يلبسوا ايمانهم بظلم والذين امنوا ولم يهاجروا وان طائفتان
من المومنين اقتتلوا الاية كما اخرجك ربك من بيتك بالحق
وان فريقا من المومنين لكارهون السادس الاجماع على ان الايمان
شرط العبادات والشرط مغاير للمشروط السابع انه لو كان
اسما للطاعات فاما للجميع فيلزم انتفاؤه بانتفاء بعض الاعمال
فلم يكن من صدق واقر فادركه الموت مات مومنا واما لكل عمل على
حدة فيكون كل طاعة ايمانا على حدة والمنتقل من طاعة الى طاعة منتقلا
من دين الى دين وهو باطل الثامن ان جبريل عليه السلام لما
سال النبي صلى الله عليه وسلم عن الايمان لم يجبه الا بالتصديق دون
الاعمال ومخالفنا المعتزلة والخوارج فذلك هم هو ان الايمان
هو التصديق والنطق والطاعات والاعمال الصالحات وترك المعاصي
قايلين نحن لا ننكر استعمال الايمان في الشرع في معناه اللغوي اعني
التصديق لكنا ندعي نقله عن ذلك المعنى شرعي هو فعل الطاعات
وترك المعاصي لان المفهوم من اطلاق المومن في الشرع ليس هو
المصدق فقط ولان الاحكام المجراة على المومنين دون الكفرة ليست
منوطة بمجرد المعنى اللغوي ورد بانا لا ندعي كونه اسما لكل تصديق
بل التصديق بامور مخصوصة كما في الحديث المشهور الذي قدمناه
فان ارادوا بالنقل عن المعنى اللغوي مجرد هذا فلا نزاع في الحقيقة
بيننا وبينهم ولكن لا دلالة لهم على كون الايمان اسما للطاعات
كما يزعمون محتجين بوجوه الاول ان فعل الواجبات هو
الدين المعتبر لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين
له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويوتوا الزكاة وذلك دين القيمة

اي ذلك

اي ذلك المذكورات اقامة الصلاة وغيرها هو الدين المعتبر
والدين المعتبر هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام
والاسلام هو الايمان لما سيجي واجيب اولا بان ذا مرجع
مذكر وجعله اشارة الى جملة ما سبق تاويل ليس اولى ولا اقرب
من جعله اشارة الى الاخلاص او التدين والانقياد لما سبق
من الاوامر بل ربما يكون هذا اولى لبقاء اللفظ على معناه اللغوي
او قريب مما منه الاثر في ان قوله تعالى ان عدة الشهور عند الله
اثنا عشر شهرا الى قوله ذلك الدين القيم معناه ان التدين
بكون الشهور اثنا عشر شهرا اربعة منها حرم والانقياد
لذلك هو الدين المستقيم على ان هاهنا شيا اخر وهو ان الدين
في تلك الاية مضاف الى القيمة لا موصوف بالطاعة
كما في قوله تعالى مخلصين له الدين وحينيذ يسقط الاستدلال
بالكلية وثانيا بان معنى الاية الثانية ان الدين المعتبر هو دين
الاسلام للقطع بان الدين وهي الملة والطريقة التي تفتخر بها
اضافتها الى الرسول عليه الصلاة والسلام لا تكون نفس الاسلام
الذي هو صفة المكلف وثالثا بما سيجي من الكلام على دليل
اتحاد الايمان والاسلام الثاني قوله تعالى انما المومنون الذين
اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم اياته زادتهم
ايمانا وعلى ربهم يتوكلون الذين يقيمون الصلاة ومما رزقناهم
ينفقون اوليك هم المومنون حقا وقوله تعالى انما المومنون
الذين امنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا باموالهم
وانفسهم في سبيل الله اوليك هم الصادقون واجيب
بان المراد المومنون الكاملون في صفة الايمان فلم يتعرض

الا الكمال الايمان جمعا بين الادلة الثالث قوله تعالى وما كان
الله ليضيع ايمانكم اي صلواتكم الى بيت المقدس واجيب بان المعنى
تصديقكم بوجوبها او بكونها جائزة عند التوجه الى بيت المقدس
او هو مجاز بظهور العلامة وهو كون الصلاة من شعب الايمان
وثمراته وشروطه ودالة عليه على ما قال النبي صلى الله عليه وسلم
بين العبد وبين الكفر ترك الصلاة الرابع ان كل قاطع
طريق مخزي يوم القيمة لانه يدخل النار بدليل قوله تعالى
ولهم في الاخرة عذاب النار وكل من يدخل النار مخزي بدليل قوله
تعالى حكاية وتقريرا ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته
ولا شيء من المومنين بمخزي يوم القيمة لقوله تعالى يوم لا يخزي
الله النبي والذين امنوا معه واجيب بمنع الكبرى
فان المراد بالذين امنوا معه الصحابة رضوان الله عليهم لا كل
مومن ولا يصح لهم التمسك بقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء
على الكافرين لان القاطع ليس بكافر عندهم فان قيل يجب
انه ليس في الذين امنوا معه قاطع طريق لكن لا اشتراك
فيهم العاصي والباغي وبهذا يتم الاستدلال قلنا
انما يتم لو ثبت بالدليل انه لا يعفى عنه ولا يثاب عليه
بان يدخل النار البتة وان الايات الثلاث مجراة على العموم
الخامس قوله صلى الله عليه السلام لا يزني الزاني وهو مومن
ولا يسرق السارق وهو مومن لا ايمان لمن لا امانة له ولا ايمان
لمن لا عهد له واجيب بانه على قصد التغليظ والمبالغة
في الوعيد كقوله تعالى في تارك الحج ومن كفر فان الله غني عن
العالمين والمعارضة بمثل قوله صلى الله عليه وسلم وان زنى وان

سرق

سرق حتى قال وان رغم انف ابي ذر السادس لو كان الايمان هو
التصديق لكان كل مصدق بشيء مومنا وعلى تقدير التقييد بالامور
المخصوصة يلزم ان لا يكون بغض النبي صلى الله عليه وسلم والقاء
المصحف الشريف في القاذورات والسجود للصنم ونحو ذلك كفرا
ما دام تصديق القلب لجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم
باقيا واللازم منتف قطعا واجيب بان من المعاصي
ما جعله الشارع امارة عدم التصديق تنصيصا عليه او على دليله
والامور المذكورة من هذا القبيل كما مر بخلاف مثل الزنا
وشرب الخمر من غير استحلال السابع ان الايمان
بمعنى التصديق يجامع الشرك وينفي الايمان الشرعي لقوله
تعالى وما يومن اكثرهم بالله الا وهم مشركون وقوله تعالى
ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمومنين
واجيب بان الاول تصديق بالله تعالى وحده دون رسالته صلى الله
عليه وسلم وما جاء به وهو غير كاف بالاتفاق والثاني تصديق
باللسان فقط وهو محض النفاق الثامن ان العصاة المومنين بعيد
عن استحقاق غاية المدح والتعظيم ولذلك قوله تعالى في اخر قصة
بعض الانبياء عليهم السلام انه كان من عبادنا المومنين ومرتكب
الكبيرة انما يستحق الذم والعقاب واليم العذاب فلا يستحق
اسم المومن على الاطلاق واجيب بانه يستحق المدح من جهة
التصديق الذي هو راس الطاعات والذم من حيث الاخلال
بالاعمال ولا منافاة وما يقع في معرض المدح على الاطلاق يحمل
على كمال الايمان على ما هو مذهب السلف الاتي تتمة
قال السعد واما على طريق الرابع وهو ان يكون الايمان

هو

اسما لفعل القلب واللسان والجوارح على ما يقال انه اقرار
باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فنقول تاركه
خارجا عن الايمان داخلا في الكفر واليه ذهبت الخوارج
او غير داخل فيه والقول بالمنزلة بين المنزلتين يعني المشهور
كما ياتي بيانه ان شاء الله تعالى واليه ذهبت المعتزلة
الا انهم اختلفوا في الاعمال فعند ابي علي وابي هاشم فعل
الواجبات وترك المحظورات وعند ابي الهذيل وعبد
الجبار فعل الطاعات مطلقا واجبة كانت ٢ [او مندوبة]
الا ان الخروج عن الايمان وحرمانه دخول الجنة بترك
المندوب مما لا ينبغي ان يكون مذهبا لعاقل وقد لا يجعل
تارك العمل خارجا عن الايمان بل يقطع بدخوله الجنة وعدم
خلوده في النار وهو مذهب اكثر السلف وجميع ايمة الحديث
وكثير من المتكلمين والمحكي عن مالك والشافعي والاوزاعي
رحمهم الله تعالى وعليه اشكال ظاهر وهو انه
كيف لا ينتفي الشيء اعني الايمان مع انتفاء ركنه اعني
الاعمال وكيف يدخل الجنة من لم يتصف بما جعل مسمى
للايمان وجوابه ان الايمان يطلق على ما هو الاصل
والاساس في دخول الجنة وهو التصديق وحده او مع الاقرار
وعلى ما هو الكامل المنجي بلا خلاف وهو التصديق مع الاقرار
والعمل على ما اشير اليه بقوله تعالى انما المومنون
الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم
اياته زادتهم ايمانا وعلى ربهم يتوكلون الذين يقيمون

الصلاة

الصلاة ومما رزقناهم ينفقون اولئك هم المومنون حقا الاية
وموضع الخلاف ان لفظ الايمان اذا اطلق هل ينصرف للاول
ام للثاني قال قلت فهل في النظم اشارة الى رد مذهب السلف
قلت لا شك في احتماله لذلك لو نقطع النظر عما هو موضوع
البحث وهو الايمان المنجي اي الذي يتوقف عليه اصل النجاة
من العذاب المخلد اذ السلف رحمهم الله لا يقولون بدخول
الاعمال في حقيقته فليتامل تنبيه الكثير في الكاف
ان يكون مشبها به وقد يكون مشبها كما هنا وهو قليل لغة
لكنه كثير في كلام المختصرين جدا والله اعلم خاتمة
لا نعرف من صرائح كلامهم انهم اوجبوا للايمان والاسلام النطق
بشي مما يدل على الاعتقاد والتصديق القلبي الا الشهادتين واعتقاد
انه عالم كاف ولو لم يقل هو عالم واعتقاد ان ادم اول الرسل
كاف ولو لم يقل هو اول الرسل حيث قال لم يكن ترك النطق
بهما اباء ولا جحدا ولا استكبارا ويوخذ من رسالة المالكية وربما
صرح به بعض شراحها انه يجب النطق بما يدل على الاعتقاد
مطلقا وتاويلها ممكن ان لم يوجد ما يوافق ظاهرها والله اعلم
وقيل اي وقال قوم محققون منهم الامام الاعظم ابو حنيفة
نفعنا الله ببركاته في احد قوليه وجماعة من الاشاعرة
واختاره شمس الايمة السرخسي وفخر الاسلام البزدوي
من الحنفية ليس الاقرار شرطا خارجا عن حقيقة الايمان
بل هو شطر منها وركن داخل فيها دون سائر الاعمال
الصالحة وعليه فالايمان اسم لفعل القلب واللسان جميعا
اي للتصديق والاقرار معا وبعض العلما عبر مكان التصديق

بالعلم وبعضهم بالمعرفة وبعضهم بالاعتقاد وقد علمت فيما مر
ان المراد من جميعها التصديق الصادق بالقطعي والظني
السالم عن مقاربة احتمال النقيض بالفعل واعترض
على هذا القول بثلاثة اوجه الاول ان الايمان قد يوجد
حيث لا يوجد الاقرار كمن اكره على التلفظ بكلمة الكفر
او على ترك النطق بكلمتي الشهادة وركن الشي لا يوجد بدونه
ذلك الشي واجيب بان القايلين بهذا يقولون ان الاقرار
ركن يحتمل السقوط كما في تلك الحالة المذكورة والتصديق
ركن لا يحتمله الثاني ان اطفال المومنين الذين لم يميزوا
مومنون ولا تصديق عندهم واجيب بان كلامنا في الايمان
الاصلي الحقيقي لا الحكمي التبعي الثالث ان التصديق قد
لا يبقى كما في حالة النوم والغفلة بل قد يسقط بالمرة كما
في سقوط تصديق اصحابه عليه الصلاة والسلام بان القبلة
بيت المقدس بعد نزول قوله تعالى فول وجهك شطر
المسجد الحرام واجيب بمنع عدم بقايه في حالتي النوم
والغفلة لعدم مضادتهما له على ما يراه الحكما وان ضاداه
على ما يراه المتكلمون وانما الذهول عن حصوله فقد يكون
الشي حاصلا غير مشعور به على ما لا يخفى وان استحضرت
ان المانع لا مذهب له سهل عليك صحة هذا الجواب سلمنا
عدم بقايه في تلك الحال اختيارا لمذهب المتكلمين لكن الشارع
جعل الامر المحقق الذي لم يرد عليه ما يضاده بالاختيار
في حكم الباقي حتى كان المومن اسما لمن امن في الحال

اوفي

او في الماضي ولم يطرا عليه ما هو علامة التكذيب وحاصله
ان الشارع ههنا نزل المعدوم الذي لم يكتسب المكلف
باختياره ما ينافيه منزلة الموجود كما نزل الموجود
الذي اكتسب المكلف باختياره ما ينافيه منزلة المعدوم
كتصديق من شد الزنار او سجد للصنم اختيارا واما
حديث السقوط بالمرة فممنوع اذ كون بيت المقدس
قبلة انما كان مختصا بزمان اول الاسلام والتصديق
المتعلق بذلك كان ثابتا غير ساقط اصلا واما التصديق
بان القبلة هي المسجد الحرام فذلك تصديق اخر لزمان
اخر وهذا ينعكس في جميع ابواب النسخ تتمة
قال السعد وعلى هذا القول من صدق بقلبه ولم يتفق له
الاقرار في عمره ولا مرة مع القدرة على ذلك لا يكون مومنا
لا عند الله تعالى ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة
من الخلود في النار بخلافه على القول الاول كما ان الاقرار
لاجرا الاحكام الدنيوية على القول بانه شرط لا بد ان يكون
على وجه الاعلان والاظهار على الامام وغيره من اهل الاسلام
بخلاف ما اذا كان لاتمام الايمان فانه يكفي فيه مجرد التكلم
تتمة فهم من النظم ههنا وتصريحا ثلاثة اقوال
احدها ان الايمان هو التصديق والنطق شرط لاجراء
الاحكام الدنيوية الثاني انه التصديق والنطق شطر
والعمل عليها شرط كمال الثالث مقابل الجميع وهو انه
النطق والتصديق وساير الاعمال الصالحة وترك المعاصي
وقال الكرامية ان حقيقة الايمان هي مجرد النطق بكلمتي الشهادة

متمسكين بوجهين احدهما قوله تعالى فاثابهم الله بما
قالوا حيث رتب ثواب الجنة على القول وثانيهما
ان النبي صلى الله عليه وسلم ومن بعده كانوا يكتفون من كل احد
بمجرد الاقرار والتلفظ بكلمتي الشهادة حتى ان اسامة
رضي الله عنه حين قتل من قال لا اله الا الله ذهابا الى انه
لم يكن مصدقا بالقلب بل مستجيرا انكر عليه النبي صلى الله
عليه وسلم وقال هلا شققت قلبه وقال امرت ان اقاتل
الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوا ذلك عصموا
مني دماءهم واموالهم واجيب عن الاول بانه ان كانت ما
موصولة فالقول بالتحقيق هو المعنى وان كانت مصدرية
فالقول ان حمل على اللفظي فالثواب عليه لدلالته على وجود
المعنى في النفس وان حمل على النفسي فهو نفس التصديق
ويدل على ما ذكرنا قوله تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من
النار حيث رتب على القول الخالي عن تصديق القلب العقاب
بالنار والمخالف ايضا لا يخالف في ذلك وقوله تعالى ومن الناس
من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمومنين حيث
نفى الايمان عمن اقر باللسان دون القلب وعن الثاني
بان الاكتفاء المذكور انما هو في حق احكام الدنيا وليس محل
النزاع فان المقر باللسان وحده يسمى مومنا لغة وتجري
عليه احكام الايمان ظاهرا بلا نزاع فيها وانما النزاع في
احكام الاخرة وانه مومن فيما بينه وبين الله تعالى
والنبي صلى الله عليه وسلم ومن بعده كما كانوا يحكمون بايمان

من تكلم

من تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق فدل على انه
لا يكفي في الايمان فعل اللسان والا كان مومنا على ان الاجماع
منعقد على ايمان من صدق بقلبه وقصد الاقرار باللسان
ومنعه منه مانع من خرس ونحوه واذا تاملت في حديث
اسامة لنا لا علينا اذ لم يقل له صلى الله عليه وسلم الم تشق
قلبه بل اشار الى ما هو محل التصديق وهو القلب كما
شهدت به النصوص القرانية والاثار النبوية حتى
ان القول بكون الايمان مجرد الاقرار يكاد يجري مجرى
انكار النصوص قال الله تعالى اولئك كتب في قلوبهم
الايمان الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان الذين قالوا
امنا بافواههم ولم تومن قلوبهم قالت الاعراب امنا
قل لم تومنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في
قلوبكم اذا جاءكم المومنات مهاجرات فامتحنوهن
الله اعلم بايمانهن وقال النبي صلى الله عليه وسلم اللهم
ثبت قلبي على دينك ومن كان في قلبه مثقال حبة من خردل
من الايمان الحديث وقد يتمسك بوجهين ايضا
احدهما انه لو كان الايمان هو القول لما كان الخلق مومنا
حقيقة الا حال التلفظ لانقضاء القول بعده بخلاف
التصديق فانه باق في القلب حتى حال النوم والغفلة الى
طريان ضده الذي هو الكفر وجوابه بعد تسليم
كون اسم الفاعل حقيقة في الحال دون الماضي ان المومن
بحسب الشرع اسم لمن تكلم بما يدل على التصديق الا ان يطرا ضده

والعياذ بالله تعالى من ذكر على ما مر بيانه وثانيهما
انا لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى او وضعه لمعنى
اخر لم يكن المتلفظ به مومنا قطعا وجوابه انهم لا يعنون
ان الايمان هو التلفظ بهذه الحروف كيف ما كانت بل التلفظ
بالكلام الدال على تصديق القلب اية الالفاظ كانت
واية حروف كانت من غير ان يجعل التصديق جزءا منه وحاصله
انه اسم للمقيد دون المجموع انتهى كلام السعد تتمة
ان قيل الحق قاطعون بان النبي صلى الله عليه وسلم ومن بعده
كانوا يامرون بامر معلوم متحصل من غير افتقار الى بيان
ولا استفسار الا بحسب المتعلق اعني ما يجب الايمان
به فكيف جاءت هذه الاقوال وتوجه هذا الاختلاف
قيل لا اخفاء ولا خلاف في انهم كانوا يامرون بالتصديق وقبول
الاحكام ويكتفون في حق الاحكام الدنيوية بما يدل على
ذلك وهو الاقرار الا انه وقع اختلاف واجتهاد في ان
مناط الاحكام الاخروية مجرد المعنى ام مع الاقرار
ام كلاهما مع الاعمال وفي ان ذلك مجرد معرفة واعتقاد ام امر
زايد على ذلك وهو الايمان بل وقد عرفت الحق من ذلك ثم
بعد انتهاء ما قصده من مباحث الايمان تعرض للاسلام
فقال والاسلام بالرفع على الابتدائية ونقلت حركة
همزته للام ثم اسقطت للوزن ولا نزاع في مغايرة حقيقته
لحقيقة الايمان بحسب اللغة فان الاسلام لغة الخضوع
والانقياد والايمان لغة التصديق وهما غيران قطعا
واما شرعا فقد اختلف في ذلك فذهب جمهور الاشاعرة

الى المخالفة

الى المخالفة مفهوما لمفهوم الايمان فان الايمان اذعان
القلب وانقياده لما تقدم ذكره والاسلام انقياد الظاهر
بامتثال الاوامر والنواهي على ما ياتي تحقيقه فالمفهومات
على هذا غير متحدين وان كانا متلازمين وذهب جمهور
الماتريدية الى اتحاد مفهوميهما بمعنى وحدة ما يراد منهما
في الشرع وتساويهما بحسب الوجود بمعنى ان كل من اتصف
باحدهما فهو متصف بالاخر شرعا وفي شرح المقاصد
الجمهور على ان الايمان والاسلام واحد وان معنى امنت بما
جاء به النبي صلى الله عليه وسلم صدقته ومعنى اسلمت له سلمته
ولا يظهر بينهما كبير فرق لرجوعهما الى معنى الاعتراف
والانقياد والاذعان والقبول وبالجملة لا يعقل بحسب
الشرع مومن ليس بمسلم او مسلم ليس بمومن وهذا مراد
القوم بترادف الاسمين واتحاد المعنى وعدم التغاير
على ما قال في التبصرة الاسلام والايمان من قبيل الاسماء المترادفة
فكل مومن مسلم وكل مسلم مومن لان الايمان اسم لتصديق
بشهادة العقول والاثار على وحدانية الله تعالى وان
له الخلق والامر لا شريك له في ذلك والاسلام اسلام المرء
نفسه بكليتها لله تعالى بالعبودية له من غير شريك
فحصلا من طريق المراد منهما على واحد ولو كانا اسمين
لمعنيين متغايرين لتصور وجود احدهما بدون الاخر
ولتصور مومن ليس بمسلم ومسلم ليس بمومن فيكون
لاحدهما في الدنيا او الاخرة حكم ليس للاخر وهذا باطل قطعا
وقال في الكفاية الايمان هو تصديق الله تعالى فيما اخبر

من اوامره ونواهيه والاسلام هو الانقياد والخضوع لالوهيته
وذا لا يتحقق الا بقبول الامر والنهي فالايمان لا ينفك عن الاسلام
حكما فلا يتغايران واذا كان المراد بالاتحاد هذا المعنى صح
التمسك فيه بالاجماع على انه يمتنع ان ياتي احد بجميع ما اعتبر
في الاسلام ولا يكون مومنا وعلى انه ليس للمومن حكم لا يكون
للمسلم وبالعكس وعلى ان دار الايمان دار الاسلام وبالعكس
وعلى ان الناس كانوا في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ثلاث
فرق مومن وكافر ومنافق ولا رابع لهم والمشهور من
الاستدلال القوم وجهان احدهما ان الايمان
لو كان غير الاسلام لم يقبل من مبتغيه لقوله تعالى
ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه واللازم باطل
بالاتفاق واعترض بانه يجوز ان يكون غيره مفهوما
لكن لا يكون غيره بمعنى ما يصح انفكاكه عنه لكون الدين
عبارة عن الطاعات على ما سبق وقد عرفت ما فيه بل
المراد بالدين الملة والطريقة الثابتة عن النبي صلى الله
عليه وسلم والايمان كذلك وان اشتهر في اطلاق اهل الشرع
دين الاسلام ولم يسمع دين الايمان وذلك لاشتهار لفظ الاسلام
في طريقة النبي صلى الله عليه وسلم واعتبار الاضافة اليه حتى
صار بمنزلة اسم لدين محمد صلى الله عليه وسلم ولفظ الايمان
في فعل المومن من حيث الاضافة له ولم يصر بمنزلة الاسم
للدين ولهذا كثيرا ما يفتقر في الايمان الى ذكر المتعلق
مثل امنوا بالله ورسوله ونحو ذلك بخلاف الاسلام وثانيهما

انه لو كان

انه لو كان غيره لم يصح استثناء احدهما من الاخر واللازم
باطل لقوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المومنين فما
وجدنا فيها غير بيت من المسلمين واعترض بانه يكفي
لصحة الاستثناء الاحاطة والشمول بحيث يدخل المستثنى تحت
المستثنى منه وذلك لا يتوقف على اتحاد المفهوم وقد عرفت
ان المراد بالاتحاد عدم التغاير بمعنى الانفكاك نعم لو قيل انه
لا يتوقف على المغايرة ايضا بل يصح مع كون المومن اعم
كقولك اخرجت العلماء فلم اترك الا بعض النحاة لكان شيئا
لا بالعكس على ما سبق الى بعض الاوهام ذهابا الى صحة
قولنا اخرجت العلماء فلم اترك الا بعض الناس وقد يستدل
بسوق احد الاسمين مساق الاخر كقوله تعالى يمنون عليك
ان اسلموا قل لا تمنوا علي اسلامكم بل الله يمن عليكم ان هداكم
للايمان ان كنتم صادقين ان تسمع الا من يومن باياتنا
فهم مسلمون يا ايها الذين امنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن
الا وانتم مسلمون قولوا امنا بالله وما انزل الينا الى قوله ونحن
له مسلمون الى غير ذلك من الايات تتمة الاولى
على ما مر ان القولين متفقان على انه لا يصح شرعا ان يحكم
على احد بانه مومن وليس بمسلم ولا بانه مسلم وليس بمومن
وان المراد من الاتحاد التساوي في التلازم خارجا لا مفهوما
كما يشير اليه قول الكفاية الايمان هو تصديق الله
تعالى فيما اخبر من اوامره ونواهيه والاسلام هو
الانقياد والخضوع لالوهيته وذا لا يتحقق الا بقبول
الامر والنهي فالايمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران

ومن اثبت التغاير يقال له ما حكم من آمن ولم يسلم او اسلم
ولم يؤمن فان اثبت لاحدهما حكما ليس بثابت للاخر
ظهر بطلان قوله وحينئذ فقد اتفق القولان وارتفع من
بينهما الخلاف اذ تغايرهما بالمعنى الاصطلاحي لا يقول به
واحد منهما شرعا الثانية ذهب الحشوية وبعض
المعتزلة الى تغايرهما مفهوما مع صحة انفكاك احدهما
عن الاخر نظرا الى ان لفظ الايمان ينبئ عن التصديق
فيما اخبر الله تعالى به على السنة رسله ولفظ الاسلام
ينبئ عن التسليم والانقياد فمتعلق التصديق يناسب
ان يكون هو الاخبار ومتعلق التسليم الاوامر والنواهي
وتمسك الفريقان بهذا وباثبات احدهما ونفي الاخر
كقوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا
اسلمنا وبعطف احدهما على الاخر كما في قوله تعالى ان
المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات الاية
الاية فما زادهم الا ايمانا وتسليما والتسليم هو الاسلام
وبان جبريل عليه السلام لما جا لتعليم الدين سال النبي صلى
الله عليه وسلم عن كل منهما على حدة واجاب النبي صلى الله عليه
وسلم لكل بجواب كذلك وذلك انه قال اخبرني عن الايمان
فقال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه الى اخره ثم
قال اخبرني عن الاسلام فقال الاسلام ان تشهد ان لا اله
الا الله الى الاخر فدل على ان الايمان هو التصديق
بالامور المذكورة والاسلام هو الاتيان بالاعمال المخصوصة
والجواب عن الاول انا لا نعني اتحاد المفهوم

بحسب

بحسب اصل اللغة بل ان التحقيق ان مرجع الامرين شرعا
الى الاذعان والقبول كما مر ويأتي والتصديق كما يتعلق
بالاخبار بالذات فكذا بالاوامر والنواهي بمعنى كونها
حقة واحكاما من الله تعالى وكذا التسليم وعن الثاني
بان المراد الاستسلام والانقياد الظاهري خوفا من
السيف والكلام في الاسلام المعتبر في الشرع المقابل للكفر
المنفي عنه قولنا امن فلان واسلم وعن الثالث ان
تغاير المفهوم في الجملة كاف في العطف مع انه قد يكون
على طريق التفسير كما في قوله تعالى اولئك عليهم صلوات
من ربهم ورحمة وعن الرابع ان المراد السؤال عن شرائع
الاسلام اعني احكامه المشروعة التي هي الاساس على
ما وقع صريحا في بعض الروايات ~~وعلى ما وقع صريحا في~~
~~بعض الروايات~~ وعلى ما قال النبي صلى الله عليه وسلم للقوم وفدوا
عليه اتدرون ما الايمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله اعلم
فقال شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام
الصلاة وايتا الزكاة وصوم رمضان وان تعطوا من المغنم
الخمس وكما قال صلى الله عليه وسلم الايمان بضع وسبعون
شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى
عن الطريق على انه يمكن حمل الحديث على بيان ثمرات
الاسلام والايمان وعلاماتهما الثالثة القول
بالترادف ليس خاصا بالماتريدية بل قال به جمع من
الاشاعرة ايضا وممن قال بالترادف البخاري رحمه الله

تعالى الواسعة قد مناه وجه التلفيق بين القولين وحقق
بعضهم واختاره السعد في شرح العقايد ان الخلاف في المراد ف
وعدمه خلاف في حال فان مفهوم الاسلام ان فسر بالانقياد
الظاهري بمعنى امتثال الاوامر والنواهي والعمل بمقتضى تلك
الاحكام من غير ملاحظة الاذعان والتسليم الباطني كان
مخالفا لمفهوم الايمان وان فسر بالاستسلام والانقياد
الباطني بمعنى قبول تلك الاحكام والاذعان لها وترك الاباء
لها والاستكبار عنها كان متحدا بمفهوم الايمان فقوله
الشرح نه بحذف الرابط للخبر بالمبتدا ولو لجعل الاسلام
مفعوله متقدما عليه لكن يمتنع لان بعض المحققين انما منع
تقديم معمول الفعل المؤكد بالحقيقة على ان ظاهر كلام ابن
مالك خلافه والمراد بالشرح بيان الحقيقة لجعل تفسير
الايمان ويتبين حقيقته بالعمل واصله الانقياد بالعمل
الصالح بالجوارح الظاهرة اي بعد حصول التصديق الباطني
بمعنى اعتراف المكلف بحقيقته وكذا اعترافا لا يخالطه انكار ولا
استكبار حتى كانه عمل بها سواء اخذ في التلبس بها او لم يأخذ
فيحتمل قبوله والتصديق به والاذعان له فهو يحتمل للقولين
ومما قررناه لا يرد ان لا نكفر بالمعاصي ولا بترك الواجبات
اذا كان الحامل على ذلك فرط الشهوة او الحمية او الكسل ونحوه
بخلاف الجحد والاستكبار ولا يتوهم ان العمل المفسر به الاسلام
معتد به من غير ان يقارنه الايمان وبه يتضح انه لا يوجد
شرعا مسلم غير مومن ولا العكس الا ان يخترم المصدق
قبل النطق لضيق الوقت مثلا تنبيه يوخذ من الاشكال
الاتي

الاتي وجوابه ان المراد جميع الاعمال الصالحة وجميع تروك
المعاصي فمراده العمل ولو حكما ثم ذكر حين ثبات ورد تفسير
الاسلام بها كما في حديث جبريل المشار اليه بقوله متابعة
العمل الكلي المشروح به حقيقة الاسلام الحج بفتح الحاء وكسرها
وهو لغة القصد لمعظم وشرعا قيل بديهي وقيل عسر ورسمه ابن عرفة
بانه عبادة يلزمها وقوف بعرفة ليلة عاشر ذي الحجة ومثاله
ايضا الصلاة وزنها فعلة بفتحات قلبت لامها وهي
واو الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها وهي لغة الدعا عند
الاكثر وشرعا قيل تصورها بديهي وقيل نظري فهي قربة
فعلية ذات احرام وسلام او سجود فقط كذا المذكور في كونه
مثالا له ايضا الصيام والاصل صوام فاعل حملا على فعله
بقلب الواو ياء وهو لغة الامساك وشرعا رسمه ابن عرفة
بانه عبادة عدمية وقتها طلوع الفجر حتى الغروب ولا بد خلو
ما تركه وربع لعدم اقتضايه لذاته ذكر الوقت لخصوصه
نادر تحتمل انه لا يكون تكملة لما في الاصل ومثاله ايضا الزكاة
بالمعنى المصدري وهي لغة النمو وشرعا اخراج جزء من المال شرط
وجوبه لمستحقه ببلوغ المال نصابا فان قلت حديث جبريل
يقتضي ان الاسلام هو نفس تلك المذكورات وحديث ابن عمر بني
الاسلام على خمس يقتضي انه غيرها ضرورة مغايرة المبني
للمبني عليه قلت المراد في حديث جبريل ان الاسلام
نفس مجموع المذكورات من غير قصر عليها على ما مر وفي
حديث ابن عمر المبني هو الاسلام بمعنى مجموع المذكورات وغيرها
والمبني عليه كل واحد بانفراده فاختلفا والله اعلم تنبيهات

بالشهادتين

الاولى قال النووي حكم الاسلام يثبت في الظاهر بالشهادتين
يعني مع التصديق وانما ضم اليها الصلاة ونحوها لكونها
اظهر شعاير الاسلام واعظمها وبقيامه بها يتم استسلامه
وتركه لها يشعر بانحلاله انتهى الثانية ترتيب وجوب
هذه الدعاير حيث وردها من الله تعالى الصلاة ثم الزكاة
ثم الصوم ثم الحج الثالثة علم من النقل انه لا يلزم
انتفاء الاسلام بانتفاء بعض الاعمال اذ لا يلزم من انتفاء
الجزئية والفرد انتفاء الحقيقة تنبيه المثال جزئي
يذكر لايضاح القاعدة فايدته بيان تنزيل الجزئيات
على كلياتها اذ هو وظيفة العارف وقل ان يقدر عليها كل احد
خصوصا المبتدي ولما اختلف الناس في دخول الاعمال
في مسمى الايمان وعدمه وعلى الاول فقيل على جهة الكمال وهو
مذهب السلف وكثير من الخلف والفقها والمحدثين كما مر
وقيل على جهة الركنية حتى انه يلزم من ترك العمل الخروج
عن الايمان لا مع دخول التارك في الكفر كما هو مذهب
المعتزلة بنا على قولهم بالمنزلة وهي عدم الكفر والايمان
بين المنزلتين وهما الكفر والايمان او مع الدخول في الكفر
كما هو مذهب الخوارج بنا على التكفير بالذنوب وكان
الاختلاف في قبول الايمان الزيادة والنقص متفرعا عليه
وقدم الاول كالتوطية للثاني فقال ورجحت اي ورجح
جماعة من العلما كما ورد به ظاهر الكتاب والسنة
وذهب اليه جمهور الاشاعرة والفقها والمحدثون
والمعتزلة وحكي عن الشافعي وهو اشهر الروايتين

عن مالك

عن مالك واحمد بن حنبل واختاره القلانسي زيادة هيئة
الايمان الاجتماعية اي القول بقبولها الزيادة بسبب
ما تزيد اي زيادة طاعة الانسان بما مصدرية والطاعة
فعل المامورات واجتناب المنهيات ابتغا للثواب
بنية ورجح ايضا نقص هيئته اي الايمان كذلك بسبب
نقصها اي طاعة الانسان اي القول بقبولها كذلك اذ الغرض
ان الاعمال شرط في كماله فزيادتها زيادة له ونقصها
نقص له لان ما يضاف للبعض حقيقة يصح ان يضاف للكل مجازا
محتجين بالعقل والنقل اما العقل فلانه لو لم تتفاوت حقيقة
الايمان لكان ايمان احاد الامة بل المنهمكين في الفسق
مساويا لايمان الانبيا والملايكة عليهم السلام واللازم باطل
قطعا وفيه نظر ياتي واما النقل فلكثرة النصوص
الواردة في هذا المعنى قال الله تعالى واذا تليت عليهم اياته
زادتهم ايمانا ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم ويزداد الذين
امنوا ايمانا وما زادهم الا ايمانا وتسليما فاما الذين امنوا
فزادتهم ايمانا وعن ابن عمر رضي الله عنهما قلنا يا رسول
الله ان الايمان يزيد وينقص قال نعم يزيد حتى يدخل صاحبه
الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار وعن عمر وجابر
رضي الله عنهما مرفوعا لو وزن ايمان ابي بكر بايمان
هذه الامة لرجح به واعترض على هذا القول بان عدم
قبول الايمان الزيادة والنقص على تقدير كون الطاعات
داخلة في مسماه اولى واحق من قبوله ذلك اذ كان مسماه التصديق
وحده اما اولا فلانه لا مرتبة فوق الكل ليكون زيادة ولا ايمان

دونه ليكون نقصا واما ثانيا فلان احدا لا يستكمل الايمان حينئذ
والزيادة علي ما لم يكمل بعد محال واجيب بان هذا انما يتوجه
علي المعتزلة القايلين بانتفاء الايمان بانتفاء شيء من الاعمال
ونحن انما نقول انها شرط كمال في الايمان تكميل
قال العلامة الحافظ شهاب الملة والدين العسقلاني حين
تكلم علي هذا القول اعلم ان الكلام هنا في مقامين احدهما كون
الايمان قولا وعملا والثاني كونه يزيد وينقص فاما القول
فالمراد به هنا النطق بالشهادتين واما العمل فالمراد به ما هو
اعم من عمل القلب والجوارح لتدخل الاعتقادات والعبادات
ومراد من ادخل ذلك في تعريف الايمان ومن نفاه انما هو
النظر الي ما عند الله تعالي فالسلف قالوا هو اعتقاد بالقلب
ونطق باللسان وعمل بالاركان واراد وا بذلك ان الاعمال
شرط في كماله ومن هنا نشا لهم القول بالزيادة والنقص
والمرجئة قالوا هو اعتقاد ونطق فقط والكرامية
قالوا هو نطق فقط والمعتزلة قالوا هو العمل والنطق
والاعتقاد والفارق بينهم وبين السلف انهم جعلوا الاعمال
شرطا في صحته والسلف جعلوها شرطا في كماله وهذا كله كما قلنا بالنظر الي ما عند الله
تعالي اما بالنظر الي ما عندنا فالايمان هو الاقرار فقط فمن اقر
اجريت عليه الاحكام الاسلامية في الدنيا ولم يحكم عليه بكفر
الا ان اقترن به فعل يدل علي كفره كالسجود للصنم فان كان
الفعل لا يدل علي الكفر كالفسق فمن اطلق عليه الايمان
فبالنظر الي اقراره ومن نفي عنه الايمان فبالنظر الي كماله
واثبت المعتزلة الواسطة فقالوا الفاسق لا مومن ولا كافر

ولا كافر

واما المقام الثاني فذهب السلف الي ان الايمان
يزيد وينقص وانكر ذلك اكثر المتكلمين وقال النووي فيه
نظرا قال الشيخ محيي الدين والاظهر المختار ان التصديق
يزيد وينقص بكثرة النظر ووضوح الادلة وعدم ذلك
ولهذا كان ايمان الصديق اقوي من ايمان غيره
بحيث لا تعتريه الشبه ويويده ان كل احد يعلم
ان ما في قلبه يتفاضل حتي يكون في بعض الاحيان اعظم
يقينا واخلاصا وتوكلا منه في بعضها وكذلك في التصديق
والمعرفة بحسب ظهور البراهين وكثرتها وقد
نقل ابو محمد بن نصر المروزي في كتابه تعظيم قدر الصلاة
عن جماعة من الايمة نحو ذلك وما نقل عن السلف صرح به
عبد الرزاق في مصنفه عن سفيان الثوري ومالك بن
انس والاوزاعي وابن جريج ومعمر وغيرهم وهولاء فقهاء
الامصار في عصرهم وكذلك نقله ابو القاسم اللالكائي ٤
في كتاب السنة عن الشافعي واحمد بن حنبل واسحاق بن
راهويه وابي عبيد وغيرهم من الايمة وروي بسنده
الصحيح عن البخاري قال لقيت اكثر من الف رجل من العلماء
بالامصار فما رايت احدا منهم يختلف في ان الايمان قول
وعمل ويزيد وينقص واطنب ابن ابي حاتم واللالكائي
نقل ذلك بالاسانيد عن جمع كثير من الصحابة والتابعين وكل من يدور عليه الاجماع
من الصحابة والتابعين وحكاه فضيل بن عياض ووكيع
عن اهل السنة والجماعة وقال الحاكم في مناقب الشافعي حدثنا
ابو العباس الاصم اخبرنا الربيع قال سمعت الشافعي

يقول الايمان قول وعمل ويزيد وينقص فاخرج ابو نعيم
في ترجمة الشافعي من الحلية من وجه اخر عن الربيع وزاد يزيد
بالطاعة وينقص بالمعصية ثم تلا ويزداد الذين امنوا
ايمانا قال وكل قابل للزيادة قابل للنقصان انتهى وايضاح
كلام النووي ان مراتب اليقين متفاوتة علم اليقين وحق
اليقين وعين اليقين وهذه المراتب لا شك في تفاوتها قوة
وضعفا مع امتناع دخول الشك فيها وبما قاله النووي
اجاب السعد في القسم الثاني من التهذيب وسياتي
بعد ان شاء الله تعالى وقيل الظاهر انه معطوف على رجحت
اي ورجح القول بقبول الايمان الزيادة والنقص من تقدم
وقال جماعة منهم الامام الاعظم وسلطان العلماء الافخر
ابو حنيفة النعمان واصحابه وكثير من المتكلمين واختاره
امام الحرمين ان الايمان لا يزيد ولا ينقص لانه اسم
للتصديق البالغ حد الجزم والاذعان وهذا لا يتصور فيه
زيادة ولا نقصان فالمصدق اذا ضم الطاعات اليه او ارتكب ضم
المعاصي فتصديقه بحاله لم يتغير اصلا وانما يتفاوت اذا
كان اسما للطاعات المتفاوتة قلة وكثرة على ما ذهب
اليه القلانسي والسلف واجابوا عما احتج به الاولون
بوجوه منها ان المراد الزيادة بحسب الدوام والثبات
وكثرة الازمان والساعات وهذا ما قال امام الحرمين النبي
صلى الله عليه وسلم يتفضل عن عداه باستمرار تصديقه وعصمة
الله تعالى اياه من مخامرة الشكوك والتصديق عرض
لا يبقى فيقع للنبي صلى الله عليه وسلم متواليا ولغيره على الفترات

فيثبت

فيثبت للنبي صلى الله عليه وسلم اعداد منه الايمان لا يثبت
لغيره الا بعضها فيكون ايمانه اكثر والزيادة بهذا المعنى
مما لا نزاع فيها وما يقال ان حصول المثل بعد انعدام الشيء
لا يكون زيادة فيه كسواد الجسم مدفوع بان المراد زيادة
اعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافي ذلك ومنها ان المراد
الزيادة بحسب زيادة ما يؤمن به والصحابة رضوان الله
عليهم اجمعين كانوا امنوا في الجملة وكان ياتي فرض بعد فرض
فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص وحاصله ان الايمان
واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا والناس
متفاوتون في ملاحظة التفاصيل كثرة وقلة فيتفاوت
ايمانهم زيادة ونقصانا ولا يختص ذلك بعصر النبي صلى الله
عليه وسلم على توهم لان الاطلاع على تفاصيل الفرائض ممكن
في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم ولا خفاء ان التفصيل ازيد
بل اكمل على ما سبق تحريره ومنها ان المراد زيادة
ثمرته واشراق نوره في القلب فانه يزيد بالطاعات
وينقص بالمعاصي وهذا مما لا خفاء فيه ولا شك في جودة هذه
الوجوه من التاويل لو ثبت لهم دليل امتناع قبول التصديق
التفاوت وهو محل النزاع كما مر انفا تنبيه ما حملنا
عليه المتن هو المتبادر اذ الظاهر ان النفي طبق الاثبات
والاثبات يشتمل على شيئين فمن حق النفي بعده ان يكون نفيا
لهما معا ويحتمل تمشيته على قول من يقول الايمان يزيد
ولا ينقص وهو قول ما كم الاول واختاره ابو سليمان الخطابي
فيما ظنه بعض العارفين من المحققين وتممه وقد وقفت

قويا لبعضهم واظنه الخطابي انه قال الايمان قول والقول
لا يزيد ولا ينقص وعمل والعمل يزيد وينقص واعتقاد والاعتقاد
يزيد ولا ينقص واذا انقص ذهب ومثل الاعتقاد كالنار
في فتيلة المصباح يزيد ضوؤها بحسب جودة الزيت ومناسبته
والفتيلة كمتعلقاته والزيت كالعمل فيزيد وينقص العقد
يدي نوره على قدر تجدده واحسانه والقول كالالة الماسكة
له لا تزيد ولا تنقص انتهى ولا يعرف عكس هذا القول
لاحد والله سبحانه وتعالى اعلم وفي التوفيق اذا انقرر هذا
النزاع ردا وقبولا ظهر ان الخلف حقيقي وقيل اي وقال
جماعة منهم الامام فخر الدين الرازي وامام الحرمين انه
لا خلف حقيقيا بين الفريقين وانما هو نزاع لفظي في
حال ووجه التوفيق بينهما ان ما يدل على ان
الايمان لا يتفاوت مصروف الى اصله وما يدل على انه
يتفاوت مصروف الى كماله فالخلاف في هذه المسئلة
فرع تفسير الايمان فان قلنا هو التصديق فقط
فلا تفاوت وان قلنا هو الاعمال مع التصديق فمتفاوت
ولما كان على هذا القيل منع ظاهر اشار اليه مشيرا
من صحته بقوله كذا قد نقلا وتقريره انا لا نسلم ان
التصديق لا يتفاوت وما المانع من تفاوته قوة
وضعفا كما في التصديق بطلوع الشمس والتصديق
بحدوث العالم وقلة وكثرة كما في التصديق الاجمالي اكثر
والتفصيلي الملاحظ لبعض التفاصيل والكثر فان
ذكر من الايمان بكونه تصديقا بما جاء به النبي صلى الله

عليه وسلم

٨

عليه وسلم اجمالا او تفصيلا فيما علم تفصيلا لا ينافي الواجب
تصديق يبلغ حد اليقين وهو لا يتفاوت لان التفاوت
لا يتصور الا باحتمال النقيض لانا نقول اليقين
من باب العلم والمعرفة وقد سبق انهما غير التصديق
ولو سلم انهما التصديق او ان المراد ما يبلغ حد الاذعان
والقبول ويصدق عليه المعنى المسمى بكرويدن
ليكون تصديقا قطعا فلا نسلم انه لا يقبل التفاوت
بل لليقين مراتب من اجلى البديهيات الى اخفى النظريات
وكون التفاوت راجعا الى مجرد الجلاء والخفاء غير مسلم
بل بعد الحصول وزوال التردد التفاوت بحاله ولذا كان
قول الخليل صلوات الله وسلامه على ما كان عليه من
التصديق ولكن ليطمئن قلبي مع قول علي رضي الله عنه لو
كشف الغطاء ما ازددت يقينا على ان المعول بان
المعتبر في حق الكل هو اليقين وانه ليس للظن الغالب
الذي لا يخطر معه النقيض بالبال حكم اليقين على بحث اذ
قد تقدم في مباحث التقليد ان المعول عليه خلافه وسياتي
انقسام العلم الى علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين ان
شاء الله تعالى وههنا تنبيهات التنبيه الاول
اشتمل حديث جبريل المشهور على ثلاث حقائق الايمان والاسلام
والاحسان اما الاولان فقد علمتهما واما الثالث فهو
مراقبة الله تعالى في السر والعلانية بخصوص العبادة
حتى تقع على اكمل الاحوال ويكون روحها الاخلاص لذي الاكرام

في بيان الاحسان على حديث جبريل

والجلال الثانية ذهب جمع من الحنفية الى ان الانسان مخلوق وكلام ابي حنيفة ربما يكون صريحا فيه وقالت فرقة منهم انه غير مخلوق وهما متفقان على ان افعال العباد كلها مخلوقة لله تعالى وبالغ جمع جم منهم فكفروا من قال بخلقه لما يلزم عليه من خلق كلامه تعالى لانه تعالى قال فاعلم انه لا اله الا الله فالمتكلم بها قاطع بكلامه بما ليس بمخلوق كما ان قارئ اية يصير قاريا لكلامه تعالى حقيقة ورُدّ بان هذا جهل وغباوة اذ الايمان بالاتفاق اما التصديق بالجنان او مع الاقرار باللسان وكل منهما فعل العبد وهو مخلوق لله تعالى قطعا وبانه يلزمهم ان كل ذاكر بل متكلم بغير اجزا القران وافق كلامه اجزا من القران فقد قام به ما ليس بمخلوق من معاني كلامه تعالى وذلك مما لا يقول به عاقل وايضا المتلفظ بالشهادتين لم يقصد به قراءة بل الاقرار بالتصديق والحاصل ان الواجب اعتقاده ان كل ما قام بقارئ القران فهو حادث لانه ان قام به مجرد التلفظ والملفوظ لعدم فهمه لما يقراه فظاهر اذ التلفظ امر اعتباري وهو حادث لانه مسبوق بالعدم فيستحيل عليه القدم وان قام به مع ذلك الفهم والتدبير فهو انما يحدث في نفسه صورة معاني نظم القران وغايتها ان تدل على المعنى القايم بذاته تعالى وليست هي للقطع بحدوثها وبعدم انفكاكه عن الذات الواجب الوجود ولتغايرهما اذ هي تولد لفعل القاري صفة للكلام النفسي والقايم بذات القاري

هو صفة

هو صفة العلم فتلك المعاني النظمية لا الكلام بدليل ان القايم بقارئ اقيموا الصلاة ليس طلبه اقامتها بل العلم بانه تعالى طلب ذلك وله تتمة تتضمن نفايس الفوايد بالاصل

الثالثة اختلف الناس في جواز دخول الاستثناء في الايمان وعدمه والاجابة على اقوال فذهب ابو حنيفة واصحابه الى منع ان يقال انا مومن ان شا الله تعالى وتعيين ان يقال انا مومن حقا ووجهه بعضهم بان تشرير ان شا الله يبعد عن التهمة بعدم الجزم به في الحال الذي هو كفر وتعقب بانه قصد غير التعليق فربما اعتادت نفسه التردد في الايمان لكثرة اشعار النفس بواسطة الاستثنا بتردده في ثبوت الايمان واستمراره واجيب عنه بانه لا تهمة مع القراين القطعية بانتفايها وايضا اشعار اللفظ بما مر انما هو بالنظر للتعليق وليس الكلام فيه اذ الغرض انه انما قصد التبرك او غيره مما ياتي بيانه على انه لو فرض انه اطلق فلم يقصد تعليقا ولا تبركا فالذي يظهر انه لا اثم عليه ايضا لان الغرض انه جازم بالايمان في الحال وايهام لفظه تدفعه قراين الاحوال وذهب اكثر السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم والشافعية والمالكية والحنابلة والاشعرية والكلابية الى جوازه وبه قال سفيان الثوري كما نقله السبكي عنهم وهذا هو الحق الصحيح وليس الشرط منعيتين الانصراف للشك في الايمان لجواز صرفه للتبرك بتزكية النفس او للتبرك والتعظيم او للكمال او للخاتمة

في دخول الاستثنا على الايمان

لانه لا يدري ايدوم عليه ام يصرف عنه عند الموت والعياذ بالله
سبحانه وتعالى وعليه حمل قول الثوري نحن مومنون بالله
وملايكته وكتبه ورسله وما ندري ما نحن عند الله تعالى
انتهى وفي شرح مسلم للنووي وذهب اكثر اصحابنا
المتكلمين الى انه لا يقول انا مومن حقا مقتصرا عليه بل يضم
اليه ان شا الله وذهب الاوزاعي وجماعة الى التخيير
وهو حسن صحيح وقد طال النزاع فيها بين المغاربة
واختار ابن ابي زيد انه ان كانت سريرته كعلانيته
جاز له ان يقول انا مومن حقا والحق ان الخلاف في هذه
المسئلة لفظي كما بسطناه بالاصل الرابعة
قال النخعي اذا قيل لك مومن انت فقل لا اله الا الله وقال مرة
قل انا لا اشك في الايمان وسوالك اياي بدعة انتهى والله اعلم
الخامسة نقل عن بعض الشافعية خلاف غريب في
الكافر هل يقال له هو كافر بالجزم او لا يقال له ذلك الا مقرونا
بان شا الله نظرا الى الخاتمة السادسة المومن اذا نام
او غفل او اغمي عليه او جن او مات تجري عليه احكام الايمان
في هذه الاحوال ويجزم باتصافه به حكما وان ضادت
التصديق والمعرفة لان الثابت الذي لم يطرا عليه ما يغيره
بالاختيار في حكم الباقي الذي يضاده ونظير ذلك بقاء
حكم البيع والشرا وساير العقود والحلول في هذه الاحوال
وكذا اطرد في هذه الافات على الكافر سوا نبه عليه
بعض المحققين كما الحاق التونسي في الموت جازما باتصاف

الروح

الروح به بعده ووهم فيه بعض الجاهلين واستغربه بعض
القاصرين السابعة نقل العارف بالله تعالى
سيدي احمد زروق عن بعض المتقدمين انه قال ايمان اهل
الاختصاص كالانبيا والملايكة لا يجوز عليه النقص وايمان
غيرهم يزيد وينقص وهذا اوجه النظر الذي وعدنا به
والعذر عن النظم ما قاله هذا العارف من ان الخلاف في الايمان
من حيث الجملة مع قطع النظر عن خصوص الاضافة فيعطى
كل واحد ما يليق به وقد صح كمال من ذكر فيه ايمانهم اجماعا
انتهى والحق انه لا حاجة الى القيد لانه حكم بزيادة
الايمان بزيادة الطاعات وليس للانبيا والملايكة الا هذه
الحالة فلا يدخلون في الحالة الاخرى وهي حالة النقص لانهم
معصومون من المعاصي محفوظون من التقصير والتقاصر
عن الخيرات الثامنة قال بعضهم الكفر عدم الايمان
عما من شانه وهذا معنى قولهم الكفر عدم تصديق النبي صلى
الله عليه في شي مما علم مجيئه به ضرورة والظاهر ان هذا
اعم من تكذيبه صلى الله عليه وسلم في شي مما علم مجيئه به على ما ذكره
الغزالي لشموله الكافر الخالي عن التصديق والتكذيب وان اعتذر
عنه الرازي كما بيناه بالاصل الرابع فوايد مهمة خاتمات
الاولى قال النووي من الشافعية والشهاب القرافي من المالكية
اتفق العلما على ان من جا يسال عن الايمان وكيفية الدخول
في الاسلام وجبت اجابته وتعليمه على الفور انتهى الثانية
التسمية بالمومنين والمسلمين من خواص امة محمد صلى الله
عليه وسلم وان كان مفهوما الايمان والاسلام على ما تقرر غير مختصين

بامة وانما كانت الامم السابقة تعرف باتباع فلان او امة
فلان او باليهود او بالنصارى وثبوت الذم للفريقين انما
هو بعد تقرر الاسلام ونسخه الشرائع السابقة واقامة
اهلها على المخالفة واما واجعلنا مسلمين لك وغير بيت من
المسلمين ونحوهما من الايات الدالة على اطلاق الاسلام على
غير هذه الامة فمحمول على المعنى اللغوي ومن صرح بالاختصاص
القاضي في تفسيره والجلال في خصايصه ولفظ القاضي زكريا
اعلم ان الاسلام ملة تقررت بنزول القران على محمد صلى الله عليه
وسلم بقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام ومن يبتغ غير الاسلام
دينا فلن يقبل منه وكان بين ابراهيم وموسى الف عام وبينه
وبين عيسى ثلاثة الاف وبينه وبين محمد صلى الله عليه وسلم الف
وخمسماية سنة وحينيذ فكيف كان ابراهيم عليه السلام
على الاسلام مع تقدمه بهذه المدة وجوابه ان الاسلام
الذي كان عليه ابراهيم عليه السلام معناه التوحيد لا هذه الشريعة
المخصوصة انتهى الثالثة قال جماعة من العلما كالشمس
التتايى الايمان لا تدخله النية وقال ابن حجر في تناول حديث
انما الاعمال بالنيات للمعرفة نظر ونقل عن بعضهم انه قال
تناوله اياها محال لان النية قصد المنوي وانما يقصد المرء
ما يعرف فيلزم ان يكون عارفا قبل المعرفة وتعقبه شيخنا
البلقيني بما حاصله ان كان المراد بالمعرفة مطلق
الشعور فمسلم وان كان المراد النظر في الدليل فلا لان كل ذي
عقل يشعر مثلا بان له من يدبره فاذا اخذ في النظر في الدليل
عليه ليتحققه لم تكن النية حينيذ محالا انتهى وصرح بعض
العارفين

علي ما كانت تعرف الامم السابقة

العارفين بان النية شرط لكمال كل عمل الا نية فصحته عليها
ومن كلامهم من كان له في كل شي نية ينال منه امنيته وهو
تفسير عند التامل وايضاحه بتعليق الزوايد ولما
تعالى اسلف وجوب معرفته تعالى شرعا على كل مكلف واسلف
حدوث العالم ووجوب افتقاره الى صانع وكانت معرفة
ذاته بالكنه غير ممكنة على المختار وانما يعرف سبحانه
بصفاته اخذ في بيان صفاته وهي على ما تعرض له منها
اربعة اقسام نفسية وسلبية ومعان ومعنوية
ومجموع ما وقف عليه من تلك الاقسام عشرون صفة وان
كانت صفات الكمال ونعوت الجلال غير داخلة تحت العد
ولا مما يحيط به الحد لكننا غير مواخذين بعدم الوقوف
عليه لعدم نصبه تعالى دليلا عقليا ولا نقليا يوصلنا
اليه فقال **فواجب** اي ان اردت ايها المكلف معرفته
سبحانه الوقوف على العشرين الاول من اقسام الحكم العقلي
وهو ما يجب له سبحانه فالله تعالى واجب **له** عقلا **الوجود**
الذاتي وهو صفة نفسية على المشهور وقيل سلبية
وتصوره بديهي والحكم ببداهة تصوره بديهي
ايضا ولذا لا يحتاج الى تعريف الا من حيث بيان انه
مدلول للفظ دون اخر فيعرف تعريفا لفظيا يفيد فهمه
في ٢ من ذكر اللفظ لا تصوره بنفسه ليكون دورا او تعريفا للشي
بنفسه كتعريف بعضهم الوجود بالكون والثبوت والتحقق
والشيئية والحصول ونحو ذلك بالنسبة الى من يعرف
معنى الوجود من حيث انه مدلول لهذه الالفاظ دون لفظ

الوجود حتى لو انعكس انعكس وانما وجب وجوده تعالى
لان العالم وكل جزء من اجزائه حادث ومفتقر اليه تعالى
من حيث مصنوع عينه له سبحانه وصانع العالم المحتاج
اليه في وجوده لا يكون وجوده الا واجبا لا جائزا والا
لزم الدور او التسلسل هذا طريق المتكلمين وحاصلها
ان يقال قد ثبت حدوث العالم او يقال لا شك في وجود
حادث وكل حادث فبالضرورة له محدث فاما ان يدور
او يتسلسل وكلاهما محال واما ان ينتهي الى قديم لا يفتقر
الى سبب اصلا وهو المراد بالواجب الوجود وللحكماء في
اثباته طريق اخر بيانها مع ما يرد عليها في الاصل مع
فوائد مهمة فتنبيهات الاول اتفقت جميع الملل
على وجوب الصانع في الجملة خلا شرذمة قليلة من جهلة
الفلاسفة زعمت ان حدوث العوالم امر اتفاقي بغير فاعل
وبطلانه بديهي الثاني اتفقت كلمة القوم على تقديم الوجود
في مباحث الصفات لكونه اصلا اذ الحكم بوجوب الواجبات
له تعالى واستحالة ما يتنزه عنه وجواز ما يجوز في حقه فرع
عنه فتقديمه عليها يشبه تقديم التصور على التصديق
الثالث سيأتي ان مذهب ابي الحسن الاشعري ان وجود
الشيء عينه وعليه فعده هنا من الصفات تسامح سهله
اضافته الى الذات لفظا كقولهم وجود الله وذهب الرازي
الى انه صفة زائدة على الذات وعليه فلا تسامح ويعد المذهب
هو الحق وتحتاج ويرد مذهب الاشعري بما يرجع اليه فمراده
بالعينية انه ليس زائدا عليه خارجا كزيادة الحمرة على زيد

لان

لان نفس مفهوم الوجود نفس مفهوم الذات [illegible]
الظاهر ان واجب له خبر مقدم على مبتدا انه وهو الوجود
ولا حاجة لحمله على مذهب الاخفش فربما يستفاد من هذا
التركيب المفيد للحصر مع استقامة الوزن الرد على طريق بعض
المتأخرين كالامام حميد الدين الضرير واتباعه عليهم الرحمة
ان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته مستندة اليه
على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بانه لو لم يكن
واجبا لذاته لكان جائز العدم في نفسه فيحتاج في وجوده
الى مخصص فيكون محدثا اذ لا نعني بالمحدث الا ما يتعلق
وجوده بايجاد شيء اخر ثم اعترضوا على انفسهم بان
الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية والبقاء
معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى واجابوا بان كل صفة
فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة قال السعد وما ذهبوا الصفة
اليه في غاية الصعوبة فان القول بتعدد الواجب لذاته
مناف للتوحيد والقول بامكان الصفات ينافي قولهم بان
كل ممكن فهو حادث فان زعموا انها قديمة بالزمان بمعنى عدم
المسبوقية بالعدم وهو لا ينافي الحدوث الذاتي بمعنى الاحتياج
الى ذات الواجب فهو قول بما ذهب اليه الفلاسفة من
انقسام كل من القدم والحدوث الى الذاتي والزماني وفيه
ابطال لكثير من القواعد كقاعدة ان الباري ليس فاعلا
بالايجاب بل بالاختيار وقاعدة ان علة الاحتياج الى المؤثر
هي الحدوث وقاعدة ان كل ممكن محدث مسبوق بالعدم
وقاعدة ان القديم ما لا ابتداء لوجوده والحادث ما وجد

بعد ان لم يكن واجاب بعض المتاخرين باختيار انها واجبة
لذاتها ومنع منافات تعددها للتوحيد اذ هو التصديق والاذعا
ن بان الله تعالى منفرد بوجوب الوجود عن الاضداد والانداد
لا عن المعاني فلا ينافيه الا تعدد الالهة الواجبة الصفات
المجردة مع ذات واحدة متصفة بها قلت وفيه نظر
فقد حقق السعد وغيره ان حقيقة التوحيد اعتقاد عدم
الشريك في الالوهية وهي وجوب الوجود والقدم الذاتي
وخواصها وعليه فلا شك في منافات اثبات وجوب
الوجود الذاتي للصفات للتوحيد نعم الذي حرره السعد
وعليه العضد ان الاولى ان يقال المستحيل تعدد ذوات
قديمة لا ذات وصفات لها وانه لا يجترى على القول بكون
الصفات واجبة الوجود لذاتها بل يقال هي واجبة
لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها اعني ذات الله
تعالى وتقدس ويكون هذا مراد من قال الواجب الوجود
لذاته هو الله تعالى وصفاته انها واجبة لذات الواجب
تعالى واما في نفسها فهي ممكنة ولا استحالة في قدم الممكن
اذا كان قائما بذات القديم واجبا به غير منفصل عنه فليس
كل قديم الها حتى يلزم من وجود القدما وجود الالهة لكن
ينبغي ان يقال الله تعالى قديم بصفاته ولا يطلق القول
بالقدما لئلا يذهب الوهم الى ان كلا منها قائم بذاته
موصوف بصفات الالوهية انتهى وعليه فوجوب الوجود
اخص من القدم وواجب الوجود اخص من القديم وبعضهم
اجاب بان الباري استندت اليه صفاته بالايجاب فهو مختار

في غير

في غير صفاته فان قلت هل يمكن حمل كلام الناظم
على طريق جميع الدين قلت نعم لجعل التقديم للوزن او الاهتمام
لا للحصر اوله وهو اضافي اي فلا يتعدى وجوب الوجود
الذاتي صانع العالم الى غيره عرفا فلا ينافي ثبوته
لما ليس عينه ولا غيره خاتمة قال السعد مراد
القوم بالصفة النفسية صفة ثبوتية يدل الوصف
بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها ككون الجوهر
جوهرا او ذاتا او شيئا وموجودا ويقابلها المعنوية
وهي صفة ثبوتية دالة على معنى زائد على الذات
ككون الجوهر حادثا ومتحيزا وقابلا للاعراض وقال بعض
المتاخرين الصفة النفسية هي الواجبة للذات
مدة وجودها غير معللة بعلة كالوجود للواجب والتحيز
للجرم الحادث فانه واجب له مدة وجوده وليس ثبوته
له معللا بعلة وقولنا غير معللة بالنصب حال من
ضمير الواجب لا من الحال المضاف اليها الراجعة للذات
احترازا من الحال المعنوية عند مثبتي الحال ككون الذات
عالمة وقادرة ومريدة مثلا فانها معللة بقيام العلم
والقدرة والارادة بالذات ثم شرع في بيان الصفات
السلبية وهي كل صفة مدلولها عدم امر لا يليق به سبحانه
وتعالى وقدم منها القدم لابتناء ما بعده عليه فقال وواجب
له تعالى القدم الذي هو من خواص الالوهية بمعنى امتناع
سبقية وجوده تعالى بالعدم والا لزم افتقاره الى محدث ثم

كذلك وذلك يفضي الى الدور او التسلسل لا القدم الذاتي بمعنى
المسبوقية بالغير لانه نفس الالوهية واما القدم الزماني
بمعنى مرور الازمنة على الشيء مع بقائه فهو محال عليه تعالى
ومنه كالعرجون القديم ولا يخفى عليك ان تعقل الوجود لا يتوقف
على تعقل الوقت كان الله ولا شيء معه تنبيهات الاولى
ما ذكرناه من ان القدم من الصفات السلبية هو مختار المحققين
وذهب قوم من المعتزلة الى انه صفة نفسية ورد بانه لو كان
كذلك لما عقل موجود ولزم ان لا تعقل الذات بدونه
واللازم باطل وفيه غموض وبحث يعلمان من الاصل وذهب
آخرون الى انه صفة ثبوتية وجودية زائدة على الذات
ورد بلزوم اتصافه بقدم والقدم بقدم وهلم جرا وذلك
تسلسل وقيام المعنى بالمعنى وفيه نظر الثانية
يأتي في جواب اعتنا ذكر وجوب الوجود له تعالى في ذكر
وجوب القدم له آخر التنبيهات الثالثة وقع
في كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان ورد بالقطع
بتغاير المفهومين اذ الواجب ما لا يحتاج في وجوده الى غيره
والقديم موجود لا ابتداء لوجوده وانما النزاع في تساوي
المفهومين بحسب الصدق والحمل وعدمه فان بعضهم
ذهب الى ان القديم اعم من الواجب لصدقه على صفات
الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة وانما
المستحيل تعدد الذوات القديمة وبعضهم ذهب الى ان
واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته كما قدمناه
انفا الرابعة القدم اما ذاتي كقدم الواجب
واما زماني

واما زماني كتقدم زمان الهجرة بالنسبة لليوم واما اضافي كتقدم
الاب بالنسبة للابن الخامسة القديم اخص من الازلي
لان القديم موجود لا ابتداء لوجوده والازلي ما لا ابتداء لوجوده
وجوديا كان او عدميا فكل قديم ازلي وليس كل ازلي قديما
ويفترقان من وجه آخر وهو ان القديم يستحيل ان يطرأ
عليه التغير والزوال كما مر بخلاف الازلي الا ترى ان عدم
الحوادث الازلي قد انقطع بطرو وجودها وحدوثها
وخروجها من العدم الى الوجود السادسة حقيقة الدور
توقف الشيء على ما يتوقف عليه اما بمرتبة وهو المصرح او بمراتب
وهو المضمر وحقيقة التسلسل ترتب امور غير متناهية
وكل دور تسلسل في المعنى ولهذا اي لهما يقتصر على بيان بطلان
التسلسل فقط فيظن من لا خبرة له ان المقتصر على ذكر
مقصر وله تتمة في الاصل يحتاج اليها شرع في الحكم
السابق بقوله كذا اي ومثل وجوب الوجود والقدم
له تعالى يجب له عقلا بقاء لا بمعنى الوجوب الوجود الذاتي
للالوهية بمعنى امتناع لحوق العدم لوجوده تعالى
وتكلم مع تعريف سابقيه لضرورة النظم مع تعيينه
عرفا ولافادة عظمته المشعرة بنوعية البقاء وهو اللائق
به سبحانه وجملة الصفة دليل على ذلك وانما وجب بقاؤه تعالى
لانه لو طرأ العدم عليه تعالى لوجب ان يكون له مقتض ضرورة
ان طرو امر لذاته بغير مقتض ولا سيما اذا كان مرجوح الوجود
لهذا محال ثم ذلك المقتضي اما ان يكون مختارا او لا والاول
يتصور ان لا يفعل العدم اذ العدم لا يتأتى بفعل والثاني اما عدم
شرط او طرو ضد وكونه عدم شرط باطل لانه لم التزم

ان كان قديما فنقلنا الكلام الي عدمه ولزم التسلسل او الدور
وان كان حادثا لزم وجود القديم في الازل بدون شرطه وهو
محال وكونه طرو ضد باطل ايضا لانه ان طرا قبل انعدام القديم
لزم اجتماع الضدين وان طرا بعد انعدامه فقد انعدم القديم بغير
مقتض لاستحالة تاخر المقتضي عن اثره وايضا يلزم في الضد
الطاري ترجيح المرجوح اذ رفع القديم السابق وجوده طريان
ضده اولي من العكس اعني رفع الضد الطاري وجوده قدم القديم
السابق وجوده وايضا فالضد ان قام بالقديم لزم اجتماع
الضدين والا بطل اقتضاؤه انعدام القديم لعدم اختصاصه
به كذا وقع الاستدلال بهذا الطريق في كلام بعض المتكلمين
وفيها مناقشة مذكورة بالاصل لاجلها عدل عنه بعض
المتاخرين الي ما حاصله انه انما وجب له تعالي البقا
لانه لو قدر طرو القدم له تعالي لكانت نسبة الوجود والعدم
اليه تعالي سوا فيلزم افتقار وجوده الي موجد يخصصه
بدلا عن العدم الجايز عليه فيكون حادثا واللازم باطل
فكذا الملزوم لما مر من برهاني وجوب الوجود والقدم
الذاتيين له تعالي ومن هنا عرفت ان وجوب الوجود
يستلزم ابدا وجوب البقا وان تجويز العدم اللاحق
يوجب ثبوت العدم السابق وان القاعدة القايلة
كل ما ثبت قدمه استحال عدمه معناها ان القدم لا يكون
الا واجبا للقديم لما عرفت انفا لا يقال هذه القاعدة
منقوضة بالعدم الازلي فانه ينقطع بطرو الوجود الحادث
لانا نقول ممنوع لما مر من الفرق بين القديم والازلي

وان

وان استصعب بعضهم التخلص من اشكالها تنبيهان
الاول ما ذكرناه من ان البقا من الصفات السلبية مذهب
المحققين وينسب للقاضي والامام القول بانه صفة نفسية
ونقل عن الاشعري انه صفة معني ورده القاضي وابا ه
قايلا الله يعلم اني لا اخالف اشياخي لا اذكره ولكن التقليد
في علم الكلام ممتنع والاعتراض علي هذين القولين نظير
الاعتراض علي نظيرهما في القدم وذهب بعضهم الي ان
القدم سلبي والبقا وجودي الثاني يطلق البقا ويراد به
مقارنة الوجود لزمانين فصاعدا وهو بهذا المعني
يستحيل في حقه تعالي لما عرفت من استحالة تقييد وجوده
تعالي بالزمان وانما يتصف بهذا المعني الحوادث وعن هذا
المعني احترز بقوله لا يشاب ذكر البقا الواجب له تعالي
ولا يخالط بالعدم اي يلابسه كبقا الحوادث ثم شرع
في بيان مخالفته تعالي للحوادث وهي عبارة عن سلب الجرمية
والعرضية عنه تعالي وان شئت قلت عبارة عن سلب
الكلية والجزئية ولوازمهما بقوله وواجب له تعالي
ايضا انه لما اي لكل شي من الاعيان والاعراض يمكن انه
يناله العدم اي يقوم به او يضاف اليه سابقا كان او لاحقا
كجميع الحوادث وجودية كانت او عدمية كالاعدام الازلية
وكنعيم المومنين في الجنات وعذاب الكافرين في النيران
مخالف خبر ان قدم عليه معموله لكونه ظرفا لغير حصر ولا اهتمام
ووجبت مخالفته تعالي للحوادث علي ما اشار اليه قوله تعالي
ليس كمثله شي وهو السميع الحكيم البصير اما الجسم فلان
كل جسم مركب من اجزا عقلية هي الجنس والفصل وجودية

وهي الهيولي والصورة عند الفلاسفة او الجوهر الفرد عند اهل الكلام
ومقدارية وهي الابعاض وكل مركب يحتاج الى جزيه ولا شي
من المحتاج بواجب لذاته واما الجوهر فلانه عندنا اسم للجزء
الذي لا يتجزى وهو متحيز وجزء من الجسم بل واحقر الاشيا
ذاتا والله تعالى منزه عن كل ذلك واما عند الفلاسفة فلانهم
وان جعلوه اسما للموجود لا في موضوع مجردات كانت او متحيزات لكنهم
جعلوه من اقسام الممكن وارادوا به الماهية الممكنة التي
اذا وجدت كانت لا في موضوع فيكون وجوده زايدا عليه
عندهم والواجب ليس كذلك اذ الوجود عندهم عين الواجب
واما اذا اريد بالجسم القايم بذاته وبالجوهر الموجود
لا في موضوع كما ذهب اليه بعض الحكما فانما امتنع عندنا
اطلاقهما عليه تعالى من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادر
الفهم الى المركب والمتحيز وذهاب المجسمة والنصارى
الى اطلاق الجسم والجوهر عليه بالمعنى المحال عليه تعالى لا يقال
فيمتنع اطلاق الموجود والواجب والقديم والصانع والمخترع
والمبدع والموجد والمكون ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع لانا
نقول الواجب ورود الشرع بالاطلاق حقيقة او حكما والاجماع
القايم على جواز اطلاق ما ذكر ولا شك انه لابد له من مستند
من السمع وان لم يصرح به فهو في حكم ورود الشرع بالاطلاق
على ان الصانع والقديم ورد بهما السمع على ما ياتي تحريره
في محله وما يقال في جوابه من ان الله والواجب والقديم
الفاظ مترادفة والموجود لازم للواجب واذا ورد الشرع
باطلاق اسم بلغة فهو اذن باطلاق ما يرادفه من تلك اللغة
او من لغة اخرى وما يلازم معناه ففيه نظر بيناه بالاصل

واما

واما استحالة المكان عليه تعالى فلانه عند الفلاسفة اسم للسطح
الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي
كما بطن الكوز الملاقي لظاهر الما فيه وعندنا اسم للفراغ
الذي يشغله الجسم وتنفذ فيه ابعاده وبالجملة يلزمه
التمكن فيه وهو عبارة عن نفوذ بعد في بعد والبعد
عبارة عن امتداد قايم بالجسم او بنفسه عند من قال
بوجود الخلا والله سبحانه منزه عن التحيز وعن السطح وعن
الامتداد والمقدار لاستلزامهما الجرمية والتجزي واما
استحالة الجهة فلانها اسم لمنتهى ماخذ الاشارة ومقصد
المتحرك وهذا يلزم التحيز والاختصاص فهي اخص من المكان
والواجب تعالى منزه عن ذلك لما مر واما استحالة التحيز
فلانه تعالى لو تحيز فاما في الازل فيلزم قدم الحيز او لا
فيكون محلا للحوادث وايضا فاما ان يساوي الحيز او ينقص
عنه فيكون متناهيا او يزيد عليه فيكون متجزيا واما
استحالة مرور الزمان عليه تعالى فلان الزمان عندنا عبارة
عن متجدد يقدر به متجدد اخر وعند الفلاسفة عن مقدار
الحركة وعليهما فهو مستلزم للتجدد والتغير والله تعالى
منزه عن ذلك واما استحالة الصور والاشكال فلانها
من خواص الاجسام تحصل اما بواسطة الكميات والكيفيات
واحاطة الحدود والنهايات وهو تعالى ليس ذا نهاية ولا حد
ولا ذا كمية ولا كيفية والا كان قابلا للانقسام والتجزي وهما
محالان على الواجب تعالى وليس ذا ابعاض ولا اجزا لما فيه
من الاحتياج المنافي للوجوب وليس ذا ماهية مجانسة للاشيا
والواجب ان يمتاز عن المجانسات بفصول مقومة.

فيلزم التركب وليس ذا كيفية من لون او طعم او رايحة او حرارة
او برودة او رطوبة او يبوسة او لذة او الم او فرح او غم
او غضب او غيره لان هذه من صفات المحدثات وتوابع
المزاج والتركيب وما اوهم شيا منها مؤول وقول الحكما
باللذة العقلية في حقه تعالى بينا فساده بالاصل وليس
عرضا لان العرض لا يقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقوم به
فيكون ممكنا ولانه على ما ذهب اليه الشيخ ابو الحسن
الاشعري ومحققوا اتباعه والكعبي والنظام المعتزليان
يمتنع بقاؤه زمانين فاكثر قالوا لان البقا معنى قايم به فيلزم
قيام المعنى بالمعنى وهو محال لان قيام العرض بمحل معناه
ان تحيزه تابع لتحيزه والعرض لا يتحيز لذاته حتى يتحيز غيره
تبعا له وقد بينا هذا القول بالاصل تنبيهات
الاول ما له اجزا يسمى باعتبار تالف منها تركيبا وباعتبار
ابعاضه الثلاثة متبعضا ومتجزيا الثاني ما ذكرناه في
اثبات مخالفته تعالى للحوادث هو ما حرره المتاخرون ولقدما
المتكلمين فيه مسلك غيره بيناه في الاصل وقد نبه على
اختيار مسلك المتاخرين بقوله برهان اي دليل اثبات
هذا المطلب الذي هو وجوب مخالفته تعالى للحوادث
هو بعينه برهان وجوب القدم الذاتي له تعالى اذ كل
ما ثبت له القدم استحال عليه العدم وكل ما جاز عليه العدم
استحال عليه القدم وجواب لزوم التكرار والاغنا جا في
اخر المبحث وقوله قيامه بالنفس معطوف
على الوجود بحرف عطف جايز الحذف هنا اتفاقا وال فيه عوض

عن مضاف

عن مضاف اليه والاصل وواجب لله سبحانه قيامه بنفسه
وفسره بعضهم بما حاصله انه الاستغنا عن المحل وبعضهم
بانه الاستغنا عن المحل والمخصص وهذا اصح ومنا الاول
اخص وعليه برهان استغنايه تعالى عن المخصص هو
بعينه برهان وجوب القدم والبقا لذاته تعالى ولصفاته
واما برهان استغنايه تعالى عن المحل فهو برهان
وجوب اتصافه تعالى بالصفات العلية الوجودية
من العلم والقدرة والارادة والحياة والسمع والبصر والكلام
ولو كان يفتقر الى محل لكان صفة ومعنى من المعاني والصفة
يستحيل ان تتصف بشي من العالمية والقادرية وما
معهما كما يستحيل ان يتصف بشي من عللهما العلم
والقدرة وما معهما وايضا لو كان للواجب تعالى صفة
لزم ان تقوم بمحل لاستحالة قيام الصفة بنفسها فان كان
ذلك المحل الها لزم تعدد الالهة وهو محال وان انفردت
الصفة بالالوهية واحكامها دون محلها لزم ان تقوم الصفة
بمحل ولا يتصف ذلك المحل بحكم تلك الصفة وذلك محال على انه لو كان
صفة لم يكن بالالوهية اولى من محله بل كان محله اولى بها منه
تعالى تنبيه كثر في زماننا القايلون بالحلول والاتحاد
كما كثر فيه الاباحية وعم بهم الفساد لضعفاء العقول من
السوقة والسفها فالقوا اليهم كلمات عاطلة حملوهم بها
على اعتقادات باطلة فلعنة الله على الجميع ولا حول ولا قوة
الا بالله العلي العظيم فرايت تنبيه القاصرين وتنبيه
الغافلين بذكر ادلة تفوجب بفساد مذهبهم البغي فنقول

قال علما الاسلام وايمة الهدى الاعلام انه مستحيل عليه تعالى ان
يتحد لغيره او يحل فيه اما الاول فلانه يمتنع اتحاد الاثنين
مادام اثنين لان احدهما اذا اتحد بالاخر فان بقيا على
حالهما فهما اثنان لا واحد فلا اتحاد وان عدما كان الموجود
غيرهما وان عدم احدهما دون الاخر امتنع الاتحاد لان
المعدوم لا يكون عين الموجود بالضرورة ولانه يلزم
ان يكون الواجب هو الممكن والممكن هو الواجب وذلك
محال بالضرورة واما الثاني فلاوجه احدها
ان الحال في الشي يفتقر اليه في الجملة سوا كان حلول الجسم
في مكان او عرض في جوهر او صورة في مادة كما هو راي
الحكما او صفة في موصوف كصفات المجردات عندهم
والافتقار الى الغير ينافي وجوب الوجود الذاتي كما
علمت فان قيل قد يكون حلول امتزاج كالماء في الورد
قلنا ذاك من خواص الاجسام ومفض الى الانقسام
وعايد الى حلول الجسم في المكان ثانيها ان الحلول
في الغير ان لم يكن صفة كمال وجب نفيه عن الواجب وان
كان صفة كمال لزم كون الواجب مستكملا بالغير وهو
باطل باتفاق ثالثها انه تعالى لو حل في شي لزم تحيزه
لان المعقول من الحلول باتفاق العقلا هو حصول العرض
في الحيز تبعا لحصول الجوهر فيه واما صفات الباري
فالفلاسفة لا يقولون بها والمتكلمون لا يقولون بكونها
اعراضا ولا بكونها حالة في الذات بل قايمة بها بمعنى
الاختصاص من الناعت رابعها لو حل في جسم
على

على ما يزعم المنصور قائما في جميع اجزايه فيلزم الانقسام او في جزء
منه فيكون اصغر الاشيا وكلاهما باطل بالضرورة والاعتراف
خامسها لو حل في جسم والاجسام متماثلة لتركبها
من الجواهر الفردة المتفقة الحقيقة على ما تبين في محله لجاز
حلوله في احقر الاجسام واذلها فلا يحصل الجزم بعدم حلوله
في مثل البعوضة وهو باطل بلا نزاع وكما امتنع الاتحاد والحلول
على ذاته تعالى امتنعا على صفاته ايضا بل هي اولى بالامتناع
لاستحالة انتقال الصفة عن الذات والاحتمالات التي
تذهب اليها اوهام المخالفين في هذا الاصل ثمانية حلول
ذات الواجب او صفته في بدن الحيوان او روحه هذه
اربع وكذا الاتحاد وقد اخذ هولا الخبثا طريقتهم الملعونة
عن النصارى فانهم ذهبوا الى ان الله تعالى جوهر واحد
ثلاثة اقانيم هي الوجود والعلم والحياة المعبر عنها عندهم
بالاب والابن وروح القدس على ما يقولون ابا وابنا وروحا
قدسا ويعنون بالجوهر القايم بنفسه وبالاقنوم الصفة
كما قاله السعد وقال غيره مرادهم بالاقانيم الثلاثة الاصول
الثلاثة لوجود العلم وحدوثه عنها او هي اصول لوجود
الاله لتركبه منها عندهم تعالى عن ذلك علوا كبيرا انتهى
ولا شك ان جعل الواحد ثلاثة جهالة وان ارادوا ان الصفات
نفس الذات فجهالة اخرى واقتصارهم على العلم والحياة
دون القدرة وغيرها جهالة اخرى ثم قالوا اتعسهم
الله وخذلهم ان الكلمة وهو اقنوم العلم اتحدت بجسد عيسى
وتدرعت بناسوته بطريق الامتزاج كامتزاج الخمر بالما

عند الملكية وبطريق الاشراق كما تشرق الشمس من كوة على
بلور عند النسطورية وبطريق الانقلاب لحما ودما بحيث
صار الاله هو المسيح عند اليعقوبية ومنهم من قال ظهر
اللاهوت اي الاله بالناسوت اي الجسد كما يظهر الملك
في صورة البشر ومنهم من قال تركب اللاهوت والناسوت
كالنفس مع البدن ومنهم من قال ان الكلمة وهي العلم قد
تداخل الجسد فتصدر عنه خوارق العادات وقد تفارقه
فتحله الالام والافات الى غير ذلك من الهذيانات ومن عظيم
قباحاتهم ابعدهم الله سبحانه وتعالى عن قولهم علوا كبيرا
قولهم حكمة اتحاد اللاهوت بالناسوت ان ادم ابا البشر
عليه السلام لما اكل من الشجرة وعصى امر ربه استحق العقوبة
من ربه عز وجل لكن عقوبة الاله على ما هو عليه من عظيم
الجلال لمن ليس نظيرا له فيه نقص له فلما اتحدت
الكلمة بعيسى عليه السلام وصار بذلك الاتحاد الاها نزل
بنفسه وبدنها للعقوبة نيابة عن ابيه ادم عليه السلام
ولم يكن في ايقاعها به نقص في الاله لمشاكلته اذ هو اله
مثله فقالوا ان هذا هو حكمة قتله وصلبه فنقول لهم هذا
القتل والصلب الذي زعمتم وقوعه به هل انفرد به
الناسوت دون اللاهوت ام كانا فيهما معا فان قلتم انفرد
به ناسوت عيسى فقط توجه عليكم ما زعمتموه من
ايقاع الاله العقوبة بمن ليس نظيرا له نقص له اذ لا شك
ان الناسوت وحده وهو جسد عيسى عليه السلام ليس
باله قطعا وايضا فكيف ينفرد الناسوت بذلك القتل والصلب
مع القول بامتزاجه مع اللاهوت وان قلتم ان القتل والصلب
فالمجموع

فالمجموع من اللاهوت والناسوت لزم ان الاله يلحقه
الموت والالم وغير ذلك مما يلحق المخلوق وذلك يستلزم
حدوثه ضرورة وهو محال قطعا مع انه يؤدي الى انعدام
الاله ضرورة لتركبه عندهم من الاقانيم الثلاثة وكل مركب
ينعدم بانعدام جزئه وقد انعدم جزء الاله الذي حل
بجسد عيسى لقتله معه وآل الامر على هذا الغرض الى ان
الاله انتقم من نفسه بنفسه لنفسه في معصية صدرت
من عبده وهذه نهاية الهذيان وغاية الضلال والخذلان
تنبيهات الاول ممن قال بالحلول غلاة
الشيعة وبعض المتصوفة فالاولون قالوا انه لا يمتنع
ظهور الروحاني بالجسماني كجبريل في صورة دحية الكلبي
وكبعض الجن والشياطين في صورة الاناسي ولا يبعد
ان يظهر الله في صورة بعض الكاملين واولى الناس — تعالى صح
بذلك علي واولاده المخصوصون الذين هم خير البرية
والعلم في الكمالات العلمية والعملية فلهذا كان
يصدر عنهم في العلوم والاعمال ما هو فوق الطاقة
البشرية والاخرون قالوا ان السالك اذا امعن في — تعالى الله
السلوك وخاض لجة الوصول فربما يحل الله عما يقول
الظالمون علوا كبيرا فيه كالنار في الجمر بحيث لا يتمايزا — الجمر ٢
ويتحد به بحيث لا اثنينية ولا تغاير وصح ان يقول
هو انا وانا هو وحينئذ يرتفع الامر والنهي ويظهر
من الغرائب والعجائب ما لا يتصور من البشر وفساد
الرايين غني عن البيان بعد الاستضاءة بانوار

ماقدمناه من التبيان الثاني ليس من الحلول ولا من الاتحاد
قول السادة الصوفية ان السالك اذا انتهى سلوكه الى الله
تعالى واستغرق في بحر التوحيد والعرفان بحيث تضمحل
ذاته وصفاته في صفاته وتغيب عن كل ما سواه ولا يرى
في الوجود الا الله وهو ما يسمونه بالفناء في التوحيد
واليه يشير الحديث الالهي ان العبد لا يزال يتقرب الي
حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذي يسمع به
وبصره الذي يبصر به وحينئذ ربما يصدر عنه
عبارات تشعر بالحلول او الاتحاد لقصور العبارة
عن بيان تلك الحال وتعذر الكشف عنها بالمقال حتى
انه ربما قال انا الحق او انا الله او ما في الجسد الا الله
وهو غير مواخذ بهذا اذ هي حالة سكر غالبة ولهذا
اذا رجع الى حالة صحوة واحساس نفسه لم يصدر
عنه شيء من ذلك على ان من القوم من يأخذ بذلك ويحكم بقتله
كفتوى الجنيد في الحلاج ونحن على ساحل التمني نغترف
من بحر التوحيد بقدر الامكان ونعترف بان طريق الفنا
فيه العيان دون البرهان والله الموفق الثالث
كما انه سبحانه مخالف للحوادث يمتنع ان يتصف بالحوادث الموجودة
بعد العدم والا لجاز عليه النقصان تعالى وهو باطل بالاجماع
ووجه اللزوم ان ذلك الحادث ان كان من صفات الكمال
كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصانا بالاتفاق
وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال
امتنع اتصاف الواجب به للاتفاق على ان كل ما يتصف
هو تعالى به يلزم ان يكون صفة كمال وعليه منع مذكور

مع جوابه

مع جوابه في الاصل وخالف في ذلك الكرامية فجوزوا اتصافه
تعالى بها واما اتصافه تعالى بالسلوب والاضافات
الحاصلة بعد ما لم تكن ككونه غير رازق لزيد الميت
ورازق لعمرو المولود وبالصفات الحقيقية المتغيرة
التعلقات ككونه عالما بهذا الحادث وقادرا عليه فجائز
وكذا بالاحوال المتحققة بعد ما لم تكن كالعالميات المتجددة
بتجدد المعلومات عند مثبتها كابي الحسين البصري وبهذا
يندفع ما ذكره الامام الرازي من ان القول بكون الواجب
محلا للحوادث لازم على جميع مذاهب الفرق وان كانوا
يتبرؤن منه اما الاشاعرة فلان زيدا اذا وجد كان
الواجب غير قادر على خلقه بعد ما كان قادرا له وعالما بانه
موجود ومبصرا لصورته سامعا لصوته امرا له بالصلاة
بعد ما لم يكن كذلك واما المعتزلة فلقولهم بحدوث
المريدية والكارهية لما يراد وجوده او عدمه والسامعية
والمبصرية لما يحدث من الاصوات والالوان وكذا بتجدد
العالميات بتجدد المعلومات عند ابي الحسين البصري
واما الفلاسفة فلقولهم بان الله تعالى اضافة الى
ما حدث ثم فني بالقبلية ثم المعية ثم البعدية وهم لا يقولون
بوجود كل اضافة حتى يلزم اتصافه تعالى بموجودات حادثة
على ما هو المتنازع قاله السعد اسعده الله تعالى واعطاه
مناه ومتعه بلقائه برؤياه تتمة النفس هنا
المراد منها الذات حيث تطلق ويراد بها حقيقة الشيء جوهرا
كان او عرضا او غيرهما وذلك حقيقة لغوية شائعة الاستعمال

ثم تكلم على الوحدة والكثرة كما قال السعد انهما والكثرة من الاعتبارات
العقلية التي لا وجود لها في الاعيان وانما لها وجود عند العقل
مثل الوجوب والامكان وان تصورهما بديهي لحصوله لمن لم
يمارس طرق الاكتساب فلا يعرفان الا لفظا كما يقال
الوحدة عدم الانقسام الى امور متشابهة والكثرة هي
الانقسام اليها ولا خفا في انتقاضهما طردا وعكسا
بالامور المجتمعة التي الفة كجماعة نقط مثلا وخص واما
ما يقال ان الوحدة هي عدم الكثرة والكثرة هي المجتمع من
الوحدات فمبناه على ان الوحدة اعرف عند العقل والكثرة
عند الخيال لما ان الوحدة مبدا الكثرة والعقل انما يعرف
المبدا قبل ذي المبدا والكثرة ترتسم ومفرها في الخيال
ينتزع العقل منها امرا واحدا فيكون تفسير الوحدة بالكثرة
عند الخيال وتفسير الكثرة بالوحدة عند العقل تعريفا
بالاعرف لا بالمساوي في المعرفة والجهالة ولما
اختلف العلما فيها فذهب المحققون الى انها سلبية وذهب
القاضي وامام الحرمين كما نقل عنهما الى انها نفسية اختار
مذهب المحققين فنظمها في سلك الصفات السلبية
فقال وحدانية وهي معطوفة على الوجود بحرف عطف
محذوف لما مر اي وواجب له تعالى الوحدانية مصدر وحد
يحد كالفردانية وزنا ومعنى ويجوز ان تكون ياؤه للنسبة
وزيادته من زيادات النسب للوحدة مثل الحاني وهي في
الاصطلاح عبارة عن سلوب ثلاثة انتفاء الكثرة عن سلوب ٣
ذاته تعالى بمعنى عدم قبولها الانقسام ويعبرون عنه

بنفي

بنفي الكم المنفصل ويلزمه وجوب انفراده تعالى باختراع
جميع الكائنات ذواتا كانت او افعالا وامتناع اسناد
التاثير لغيره تعالى في شي من الممكنات وانتفاء مماثلته
تعالى للحوادث اللازم منها انتفا ضد منها بالاولى
فاما الاول والثالث من السلوب فقد تقدم دليلهما
في مبحث مخالفته تعالى للحوادث واما انفراده تعالى
باختراع الممكنات فسياتي ما يتعلق به في مبحث عموم
تعلق قدرته تعالى بها واما امتناع اسناد
التاثير لغيره فسياتي دليله عند قوله فخالق لعبده وما
عمل فظهر ان المراد هنا بيان وحدة الذات والصفات
بمعنى عدم النظير فيهما واما وحدة الصفات بمعنى
عدم قبول كل واحدة من صفات الذات للتعدد فسياتي
في قوله ووحدة اوجب لها الخ وللقوم على هذا المطلب
ادلة منها برهان التمانع وتقريره انه لو وجد
فردان موصوفان بصفات الاله وهذا مرادهم بقولهم
لو وجد الهان فاذا اراد احدهما امرا كحركة جسم مثلا
فاما ان يتمكن الاخر من ارادة ضده كسكونه مثلا
ام لا وكلاهما محال اما الاول فلانه لو فرض تعلق
ارادته بذلك الضد فاما ان يقع مرادهما وهو محال
لاستلزامه اجتماع الضدين او لا يقع مراد واحد منهما
وهو محال لاستلزامه عجز الالهين الموصوفين
بكمال القدرة على ما هو المفروض ولاستلزامه
ارتفاع الضدين والمفروض امتناع خلو ذلك المحل

عنها الحركة جسم وسكونه في زمان واحد او يقع مراد احدهما دون
الاخر وهو محال لاستلزامه الترجح بلا مرجح وعجز من فرض
قادرا حيث لم يقع مراده واما الثاني فلانه يستلزم عجز
الاخر حيث لم يقدر على ما هو ممكن في نفسه اعني ارادة الضد
ويلزمه عجز القادر لما مر من انعقاد المماثلة بينهما قال
السعد والمقدمات كلها بينة سوى هذا الثاني فانه ربما
يمنع ويقال لا نسلم ان مخالفة احدهما للاخر وارادة ضد
ما اراده ممكنة حتى يكون عدم القدرة عليها عجزا وذلك
ان الممكن في نفسه ربما يصير ممتنعا بحسب شرط
ككون الجسم في هذا الحيز حال الكون في حيز اخر وجوابه
ان الممكن في ذاته ممكن على كل حال ضرورة الانقلاب
والممتنع فيما ذكرتم من تحيز الجسم هو الاجتماع اعني
كونه في آن واحد في حيزين فكذا هنا يمتنع اجتماع
الارادتين وهو لا ينافي امكان كل منهما فيتعين ان لزوم
المحال انما هو من وجود الالهين فان قيل كل منهما عالم
بوجوه المصالح والمفاسد فاذا علما المصلحة في احد الضدين
امتنعت ارادة الاخر قلنا لو سلم كون الارادة تابعة
للمصلحة نفرض الكلام فيما اذا استوت في الضدين وجوه
المصالح لا يقال ما ذكرتم لازم في الواحد اذا اوجد المقدور
فانه لا يبقى قادرا عليه ضرورة امتناع ايجاد الموجود فيلزم
ان لا يصلح للالوهية لانا نقول عدم القدرة هنا على تقييد
القدرة ليس عجزا بل كمال للقدرة بخلاف عدم القدرة
بناء على سد الغير طريق القدرة عليه فانه عجز لتعجيز الغير
اياه وتلخيصه انه لو وجد الهان لامكن ان يعرض

بينهما

ووجوب عجز من
وقع مراده
لانعقاد المماثلة
بينه وبين من لم
يقع مراده و

بينهما تمانع بان يريد احدهما حركة زيد والاخر سكونه
لان كلا منهما في نفسه امر ممكن وكذا تعلق الارادة بكل منهما
اذ لا تضاد بين الارادتين بل بين المرادين وحينئذ اما ان
تحصل الامران فيجتمع الضدان او لا فيلزم عجز احدهما
وهو امارة الحدوث والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج
فالتعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال فيكون
محالا قال السعد وهذا تفصيل ما يقال ان احدهما
ان لم يقدر على مخالفة الاخر لزم عجزه وان قدر لزم عجز
الاخر قال وبما ذكرنا يندفع ما يقال انه يجوز ان يتفقا
من غير تمانع او ان تكون الممانعة والمخالفة غير ممكنة
لاستلزامها المحال او ان يمتنع اجتماع الارادتين
كارادة الواحد حركة زيد وسكونه معا انتهى قال
في شرح المقاصد وهذا البرهان يسمى برهان التمانع
واليه الاشارة بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله
لفسدتا فان اريد بالفساد عدم التكون فتقريره انه
لو تعدد الاله لم تتكون السما والارض لان تكونهما
اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل باطل
اما الاول فلان من شان الاله كمال القدرة واما الاخيران
فلما مر وان اريد بالفساد الخروج عما هما عليه من
النظام فتقريره انه لو تعدد الالهة لكان بينهما التنازع
والتغالب وتميز صنع احدهما عن صنع الاخر بحكم اللزوم
العادي فلم يحصل بين اجزا العالم هذا الالتئام الذي باعتباره
صار الكل بمنزلة شخص واحد ويختل الانتظام الذي به

نفا الانواع وترتب الاثار وفي شرحه لعقايد النسفي واعلم
ان قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا حجة
اقناعية والملازمة عادية على ما هو اللايق بالخطابيات
فان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد
الحاكم على ما اشير اليه بقوله تعالى ولعلى بعضهم على بعض
والا فان اريد الفساد بالفعل اي خروجهما عن هذا
النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزمه لجواز الاتفاق
على هذا النظام وان اريد امكان الفساد فلا دليل على
انتفايه بل النصوص شاهدة بطي السموات وتبديل
الارض ورفع هذا النظام فيكون ممكنا لا محالة لا يقال
الملازمة قطعية والمراد بفسادهما عدم تكونهما
بمعنى انه لو فرض صانعان لامكن بينهما تمانع في
الافعال فلم يكن احدهما صانعا فلم يوجد المصنوع
لانا نقول امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد
الصانع وهو لا يستلزم انتفا المصنوع على انه يرد
منع الملازمة ان اريد عدم التكون بالفعل ومنع انتفاء
اللازم ان اريد بالامكان فان قيل مقتضى كلمة لو انتفاء
الثاني في الماضي بسبب انتفاء الاول فيه فلا يفيد الا
الدلالة على ان انتفا الفساد في الزمان الماضي بسبب
انتفا التعدد قلنا نعم بحسب اصل اللغة لكن
قد تستعمل للاستدلال بانتفا الجزا على انتفاء الشرط
من غير دلالة على تعيين زمان كما في قولنا لو كان العالم
قديما لكان غير متغير والاية من هذا القبيل وقد يشتبه

على بعض

على بعض الاذهان احد الاستعمالين بالاخر فيقع الخبط انتهى
وقد تكلمنا عليه في تعليق الفرايد وقد لخصت جملة صالحة
منه في الاصل ولله الحمد رب العالمين ومنها برهان
التوارد وتقريره ان يقال لو وجد الهان ويتصفان
لا محالة بصفات الاله من العلم والقدرة والارادة وغير ذلك
فاذا قصدا الى ايجاد مقدور معين كحركة جسم معين في
زمان معين فوقوعه اما ان يكون بكل منهما فيلزم مقدور
بين قادرين مستقلين بمعنى استقلال كل منهما بايجاده
وقد سبق في الامر الثاني امتناعه واما ان يكون باحدهما
فيلزم الترجيح بلا مرجح لان المقتضي للقادرية ذات الاله
وللمقدورية امكان الممكن فنسبة الممكنات الى الالهين
المفروضين على السوية من غير رجحان لا يقال لم لا يجوز ان لا يقع
مثل هذا المقدور لئلا يلزم المحال او يقع بهما جميعا لا بكل منهما
لئلا يلزم المحال لانا نقول الاول باطل للزوم عجزهما لان الغرض
انهما قصدا ايجاده فاذا لم يوجد لزم عجزهما ولان المانع من
وقوعه باحدهما ليس الا وقوعه بالاخر فيلزم من عدم وقوعه
بهما وقوعه بهما وكذا الثاني لان الغرض استقلال كل منهما
بالقدرة والارادة ومنها انه لو وجد الهان فان
اتفقا على ايجاد كل مقدور لزم التوارد وان اختلفا لزم مفاسد
التمانع اعني عجزهما او عجز احدهما مع الترجيح بلا مرجح
ومنها انه لو تعدد الاله فما به التمايز لا يجوز ان يكون
من لوازم الالوهية ضرورة اشتراكهما فيها بل من العوارض
الخارجية فيجوز مفارقتها فترتفع الاثنينية فيلزم جواز

وحدة الاثنين وهو محال كما ياتي ومنها ان الواحد كان
ولا دليل على الثاني فيجب نفيه والا لزم جهالات لا تحصى مثل
كون كل موجود بحضرتنا اليوم غير الذي كان امس ونحو ذلك فان
قيل كان الله تعالى في الازل ولا دليل عليه حينئذ اجيب بان
المراد ان ما لا دليل لنا عليه يجب علينا نفيه ولنا دليل على وجوده
في الازل وقد يجاب بان المراد ان ما لا يمكن ان يقوم
عليه دليل يجب نفيه والله الواحد قد قام عليه الدليل
فيما لا يزال وان لم يكن في الازل بخلاف الشريك فانه لو كان
عليه دليل فاما ازلي وهو باطل لانه يلزم افتقاره الى المؤثر
بل لا يجوز عند المتكلمين واما حادث وهو لا يستدعي مؤثرا
ثانيا ولا يخفى ضعفه بل ضعف هذا المأخذ ومنها
انه لا اولية لعدد دون عدد فلو تعدد لم ينحصر في عدد واللازم
باطل قطعا لما علم في برهان التطبيق من الدلالة على
تناهي كل ما دخل تحت الوجود ومنها ان نبوة
الانبياء عليهم الصلاة والسلام وتصديقهم بدلالات المعجزات
لا تتوقف على الوحدانية فيجوز التمسك بالادلة السمعية
كاجماع الانبياء على الدعوة الى التوحيد ونفي الشريك
وكالنصوص القطعية من كتاب الله تعالى الدالة على ذلك
واعترض بان التعدد يستلزم الامكان لما عرف
من ادلة التوحيد وما لم نعرف ان الله تعالى واجب الوجود
خارج عن جميع الممكنات لم يثبت اثبات البعثة والرسالة
واجيب بانه غلط منشاؤه عدم التفرقة بين
ثبوت الشيء والعلم بثبوته لان غايته استلزام الوجوب
الوحدة

الوحدة لاستلزام معرفته معرفتها فضلا عن التوقف وحاصله
ان المتوقف ثبوت الشرع عليه تحقق وجوب الوجود والوحدة
لا معرفته على معرفة ذلك فلا دور ثم اعترض على جعل
التوحيد مما لا يتوقف الشرع عليه بانه لولا التوحيد لم يمكن
اثبات الشرع اذ يتاتى لمنكر الشرع ان يقول فيه هذا
ليس شرعا في حق لا نطلبه من الهي واجيب عنه بانه
يمكن اثبات انه شرع في حقه باظهار المعجزة انه من الهه
والحاصل انه لا خلاف في صحة اثبات الوحدانية بالدليل العقلي
وحده واختلف في صحة اثباتها بالدليل السمعي وحده
فقيل نعم وهو رأي امام الحرمين والامام فخر الدين وقيل لا
وهو رأي بعض المحققين ومال اليه ابن التلمساني رادا
للاول بما فصلناه في الاصل كما في طريق غير المتقدمين
ايضا **خاتمة** قال في شرح المقاصد حقيقة
التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الالوهية وخواصها
ولا نزاع لاهل الاسلام في ان تدبير العالم وخلق الاجسام
واستحقاق العبادة وقدم ما يقوم بنفسه كلها من الخواص
والمراد من القدم الذي هو من الخواص عدم المسبوقية
بالعدم واما القدم بمعنى عدم المسبوقية بالغير فوجوب
الوجود فهو نفس الالوهية فنحن انما نقول بالصفات
القديمة دون الذوات ومع ذلك لا نجعل الصفة غير الذات
والمعتزلة انما يقولون بخلق العباد لافعالهم دون غيرها
من الاعراض والاجسام نعم تفويضهم تدبير شطر من
حوادث العالم وهو الشرور والقبائح الى الشيطان

على خلاف مشية الله تعالى وان كان باقداره وتمكينه خطير
صعب واصعب من قول الفلاسفة بقدم العقول وايجادها
للنفوس وبعض الاجسام وتفويض تدبير عالم العناصر
اليها والى الافلاك ثم رجع التوحيد عندهم الى وحدة
الواجب لذاته لا غير فالمعتزلة انما يبالغون في نفي
تعدد القدم واهل السنة في نفي تعدد الخالق فالكل
متفقون على نفي تعدد الواجب والمستحق للعبادة
والموجد للجسم واما المشركون فمنهم الثنوية
القايلون بان للعالم الهين نور وهو موجد الخيرات
وظلمة وهو موجد الشرور ومنهم المجوس القايلون
بان مبدا الخيرات هو يزدان ومبدا الشرور هو اهرمن
ومنهم عبدة الملائكة وعبدة الكواكب وعبدة الاصنام وقد
بينا كلا منها ومن طريق المجوس بالاصل مع فوايد نفيسة
منزها حال من الهاء في قوله فواجب له الوجود كمال
قوله اوصافه تعالى مطلقا كانت قايمة به تعالى او لا
سنية شريفة رفيعة عالية كذلك فتكون مترادفة
او من ضمير منزها فتكون متداخلة وجملة الحال الاسمية
يجوز فيها الواو والضمير او احدهما والمعنى انه تعالى
وجبت له تلك الصفات في حال تنزيهه وترفع اوصافه
عن ضد له تعالى او لها والا لارتفع وجوده او وجوبها
ارتفاعا اما مطلقا او مقيدا والفرض ان كلا منها واجب
الوجود هذا خلف تنبيهات الاول
قال ابو علي من الالفاظ المستعملة الصفة والموصوف
والاتصاف

المراد ببعض الاجسام الاجسام الفلكية كما يأتي تحقيقه

الضد النظير قاله في المصباح

والاتصاف والوصف والواصف فالصفة المعنى القايم
بالذات ولو حكما والموصوف من قام به ذلك المعنى والاتصاف
قيام المعنى به والوصف هو الاخبار عن قيام الصفة بالموصوف
والواصف هو المخبر بذلك وقد تطلق الصفة على الوصف
والوصف عليها ولا شك ان الوصف بالمعنى الاول صفة
للواصف لانه خبره وكلامه انتهى الثاني اقسام التقابل
عندهم اربعة لان المتقابلين اما ان يكونا وجوديين
او وجوديا وعدميا فان كانا وجوديين فان كان تعقل
كل منهما بالقياس الى تعقل الاخر فمتضايفان كالابوة
والبنوة والا فمتضادان كالسواد والبياض وان كان
احدهما عدميا والاخر وجوديا فان اعتبر في العدمي
كون الموضوع قابلا للوجودي بحسب شخصه كعدم
اللحية عن الامرد او نوعه كعدم اللحية عن المراة او جنسه
القريب كعدم اللحية عن الفرس او جنسه البعيد كعدم
اللحية عن الشجر فهما متقابلان تقابل العدم والملكة
وان لم يعتبر ذلك كالسواد واللاسواد فتقابل الايجاب
والسلب الا ان بعضهم في مباحث الفلسفة اعتبر في
مفهومي التضاد والعدم والملكة قيدا اخر وهو في
المتضادات ان يكون بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض
بخلاف البياض والصفرة وفي العدم والملكة ان يكون العدم
سلب الوجودي عما هو من شانه في الوقت كعدم اللحية
عن الكوسج بخلافه عن الامرد فكل من التضاد والعدم
والملكة بالمعنى الاول اعم منه بالمعنى الثاني ضرورة ان المطلق

مشتهرة

اعم من المفيد ويسمى التضاد المطلق تضادا مشهورا الا
بين عوام الفلاسفة والمفيد حقيقيا لكونه معتبرا في
علومهم الحقيقية واما العدم والملكة فعلى العكس من
التضاد فانهم يسموا المطلق منهما حقيقيا والمفيد
مشهوريا الثالث اعلم ان العرضين المتماثلين يمتنع
عقلا اجتماعهما في محل واحد خلافا للمعتزلة لان العرضين
اذا اشتركا في الماهية و الصفات النفسية لم يعقل
بينهما تمايز الا بحسب المحل لان قيامهما به ووجودهما
تبع لوجوده فاذا اتحدت الماهية وما تشخص من الوحدة
انتفت الاثنينية ورد بالمنع لجواز ان يختص كل بعوارض
مستندة الى اسباب مفارقة وعليه اعتراض بيناه
مع دليل المعتزلة بالاصل الرابع اعلم ان الخلافين
يجتمعان في المحل الواحد كالقعود والتحكم في زيد ويرتفعان
وان الضدين لا يجتمعان كالحركة والسكون وقد يرتفعان
بانعدام محلهما وان النقيضين لا يجتمعان كالوجود والعدم
ولا يرتفعان واما العدم والملكة فلهما حكم النقيضين
واما المتضايقات فلهما حكم الضدين اعتبارا لوجودهما
الذهني اذ لا وجود لهما في الخارج على الاصح عندنا خلافا
للحكما في ذهابهم الى وجود الاعراض السبعة النسبية في الخارج
وستاتي الخامس نقل الامدي عن بعض الاصحاب انه يشترط
في كل من المتخالفين والمتماثلين التغاير ونقل عن ظاهر مذهب
القاضي عدم اشتراطه في التخالف قال السعد وفي التماثل
اولى وينبني على هذا الاختلاف صحة اطلاق التخالف

على الاعراض السبعة النسبية

والتماثل

والتماثل على صفاته تعالى وعدمها فعلى الاول لا يصح وعلى الثاني
عكسه السادس كما وجب تنزيهه تعالى عن الضد وجب تنزيهه
ايضا عن النقيض لعين ما مر كما وجب تنزيهه تعالى عن
التضايف والا لتوقف تعقله تعالى عن تعقل ما يضاف اليه
وكذا يجب تنزيهه تعالى عن الاتصاف بمفهومي العدم
والملكة لما مر من وجوب مخالفته للحوادث وفي الاصل
هنا امور مهمة اوشبه او فيه بمعنى الواو اي وتنزه تعالى
عن شبه بكسر الشين المعجمة وسكون الموحدة بمعنى مشابه
او مشابهة فلا يشابهه تعالى شيء لا في ذاته ولا في صفاته
بوجه ولا حال لوجوب مخالفته ~~الواجب~~ تعالى للممكنات
صفة وحقيقة اما وجوب المخالفة في الذات فلان
الواجب لو ماثل شيئا من الممكنات في الذات والحقيقة
وامتاز عن الاخر بخصوصية مثل الوجوب والامكان
فان كانت تلك الخصوصية من لوازم الذات لزم اشتراك
الكل فيها وان كانت الخصوصية مع الذات لزم التركيب المنافي
للوجوب الذاتي فما ذهب اليه بعض المتكلمين من ان
ذات الواجب تماثل ساير الذوات وانما تمتاز باحوال
اربعة هي الوجود الواجبي الذي قد يعبر عنه بالوجوب
والحياة والعلم التام والقدرة الكاملة او بحالة خامسة
تسمى الالهية هي الموجبة لهذه الاربع متمسكا بصحة قسمة
الوجود الى الواجب والممكن وبالجزم بالمطلق مع التردد في
الخصوصية وباتحاد القابل اعني الذات غلط من اشتباه العارض
بالمعروض فان تكثر الاوجه لا تفيد الاشتراك بمفهوم الذات

وصدقه على جميع الذوات من غير دلالة على تماثل الذوات وتشاركها
في الحقيقة ولان المماثلة الذاتية ان اريد بها الاتحاد في
الحقيقة لزم تركب الواجب وان اريد بها كون الشيئين
بحيث يسد احدهما مسد الاخر اي يصلح كل منهما لما يصلح له
الاخر فلان شيئا من الموجودات لا يسد مسده في شي من
الاوصاف فان اوصافه تعالى من العلم والقدرة وغيرهما
اجل واعلا منها في المخلوقات بحيث لا مناسبة بينهما
قال في البداية العلم منا موجود وعرض ومحدث وجايز — على العلم منا
ومتجدد في كل زمان والعلم الثابت له تعالى موجود
وصفة وقديم وواجب الوجود ودايم من الازل الى
الابد فلا يماثل علم الله تعالى علم الخلق بوجه من الوجوه
واما وجوب المخالفة في الصفة فلانه سبحانه
وتعالى لو كان له مثل في شي من صفاته للزم الحدوث
لاحتياج كل من المتماثلين الى من يخصصه بالعارض الذي
يمتاز به عن مثله ولامكن لوجوب عموم قدرة الاله وشمولها
لكل ممكن كما ارادته ان يفرض بينهما تمانع فيلزم اتصاف
احدهما بالعجز ضرورة سوا اختلفا على التضاد وهو
ظاهر او اتفقا لان الفعل الواحد يستحيل انقسامه فلا
يمكن ان يقع الا من احدهما فيلزم عجز الاخر لتماثلهما
وذكر يوحي في البيان لا يوجد شي من العالم والعيان يكذبه
واعلم ان النظير والقرين والكفو والشبه والشبيه
والمثل والمثيل لغة بمعنى واحد وانما عبر بالشبه
دون الشبيه والمثل لان بعضهم زعم ان الشبيه هو المماثل
بوجه ما

بوجه ما والشبه هو المماثل بوجه اكيد والمماثل اخص منهما
فعبر بنفي الاعم لانه يستلزم نفي الاخص تنبيه اعلم ان قدماء
المعتزلة كالجبائي وابنه ابي هاشم ذهبوا الى ان المماثلة
هي المشاركة في اخص صفات النفس فمماثلة زيد لعمرو
عندهم مشاركته اياه في الناطقية فقط وذهب المحققون
من الماتريدية الى ان المماثلة هي الاشتراك في الصفات
النفسية كالحيوانية والناطقية لزيد وعمرو وتقدم بيان
الصفة النفسية ومن لازم الاشتراك في الصفة النفسية
امران احدهما الاشتراك فيما يجب ويجوز ويمتنع وثانيهما
ان يسد كل منهما مسد الاخر وينوب الاخر منابه فمن هنا
يقال المثلان موجودان يشتركان فيما يجب ويجوز
ويمتنع او موجودان يسد كل منهما مسد الاخر والمثلان — مثلان
وان اشتركا في الصفات النفسية لكن لا بد من اختلافهما
بجهة اخرى ليتحقق التعدد والتمايز فيصح التماثل
وينسب الى الاشعري انه يشترط في التماثل التساوي
من كل وجه واعترض بانه لا تعدد حينئذ فلا تماثل
وبان اهل اللغة مطبقون على صحة قولنا زيد مثل عمرو
في الفقه اذا كان يساويه فيه ويسد مسده وان اختلفا
في كثير من الاوصاف وفي الحديث الحنطة بالحنطة مثلا
بمثل واراد به الاستواء في الكيل دون الوزن وعدد الحبات
واوصافها ويمكن ان يجاب بان مراده التساوي
في الوجه الذي به التماثل حتى ان زيدا وعمرا لو اشتركا
في الفقه وكان بينهما مساواة بحيث ينوب احدهما

مناب الاخر صح القول بانهما مثلان منه والاخلا شريك عطف
علي صفة لحرف عطف محذوف لما مر وقوله شريك بمعني
انه تعالي منزه عن شريك له تعالي مطلقا لا في ذاته لما مر
من وجوب مخالفته للحوادث ولا في صفاته لما مر من
امتناع شبيه له تعالي فيها ولا في فعله لما مر من وجوب
الوحدانية له تعالي تنبيه يجيء فعيل بمعني
الفاعل كشريك بمعني المشارك كثير في اللغة منه خليل ونديم
وخليط وجليس وقوله ووالد عطف علي صفة ايضا
اي ويجب تنزه الله تعالي علي الانفصال عن شخص والد
ايا كان او اما لما تقدم من وجوب مخالفته تعالي
للحوادث ووجوب وجوده واستغنائه تعالي عن كل
ما سواه تنبيه حقيقة التوالد كون الحيوان
حاصلا عن اب وام بواسطة جماع بينهما غالبا ولذا
يستحيل عليه التولد وهي كون الحيوان حاصلا بلا اب ولا ام
كما يتولد الحيوان مما اتى الراكد زمن الصيف و
كذا المذكور من وجوب تنزهه تعالي عما ذكر يجب
يجب تنزهه عن الولد ذكرا كان او انثى لانه انما يكون
للاستكمال بوجه ما لا يحصل الا به وهو عليه تعالي محال
وعن الاصدقا ايضا لذلك فهو عطف علي الولد او هو عطف
علي صفة اي ويجب له تعالي التنزه عن الاصدقا وهو بنقل
حركة الهمزة الي ال وحذفها للوزن جمع صديق من الصداقة
وهي خلوص المودة وصفا المحبة وقيل هي الكون مع الغير
في الشر والخير وجلب النفع بتحمل الضير وتفريغ الشمل

في جمع

في جمعه وبذل الجهد في اصلاح صدعه لما مر وهذا كله ماخوذ
من قوله تعالي ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ومن سورة
الاخلاص كما اوضحناه بالاصل تنبيهات
الاول منع كثير من المتكلمين من اطلاق الماهية عليه تعالي
لان معناها المجانسة يقال ما هذا الشيء اي من اي جنس
هو فالجواز ما روي من ان ابا حنيفة رحمه الله كان يقول
ان الله تعالي ماهية لا يعلمها الا هو فليس بصحيح عنه اذ لم
يوجد في كتبه ولم ينقله عنه احد من اصحابه العارفين
بمذهبه ولو ثبت حمل علي ان مراده انه تعالي يعلم نفسه
بالمشاهدة لا بدليل او خبر او ان له اسما لا يعلمه غيره
فان ما قد يسال بها عن الاسم كما في قول ابي منصور
رحمه الله ان سالنا سائل عن الله تعالي ما هو قلنا ان اردت
ما اسمه فالله الرحمن الرحيم وان اردت ما صفته فسميع
بصير وان اردت ما فعله فخلق المخلوقات ووضع كل
شيء موضعه وان اردت ما ماهيته فهو متعال عن
المثال والجنس الثاني اتفق المحققون علي ان الصفات
السلبية تسمي صفات الجلال اذ يقال فيها جل عن كذا
والصفات الثبوتية تسمي صفات الكمال او الجمال
والاكرام وفي هذا القول اختاره البيضاوي والكرماني
وابن حجر قال شيخ الاسلام تبعا لابن جماعة لان صفات
الجلال صفات القهر والقهر مستفاد من السلب وصفات
الكمال صفات اللطف واللطف مستفاد من الثبوت زاد
ابن جماعة بنا علي ان الوجود خير والعدم شر وذهب

صفات الجلال
علي صفات
والكمال

القشيري في التحبير الى ان الجلال استحقاق اوصاف العلو وهي الصفات
الثبوتية والسلبية واختاره الغزالي في المقصد الاسنى
وعليه فالمراد بالاكرام في الاية اكرام العباد بالانعام عليهم
الثالث لاشك في تداخل المباحث المذكورة بعضها
في بعض اذ التعرض لوجوب الوجود مغن عن التعرض لوجوب
القدم والبقا والتعرض لوجوب القدم مغن عن التعرض
لوجوب البقا والتعرض لهما عن التعرض لوجوب مخالفته
تعالى للحوادث والتعرض لوجوب مخالفته للحوادث
والوحدانية عن التعرض لمتعلق قوله منزها كما
نبهناك عليه ولكنه قصد اقتفا اثار القوم في التعرض
للمذكورات لانهم قصدوا بذلك زيادة التفصيل والتوضيح
وترك الاجمال في مباحث التنزيه قضا لحق الواجب
بحسب باب التنزيه وردا على المشبهة والمجسمة وساير
فرق الضلال والطغيان بابلغ وجه واوضح بيان ولما
انهى الكلام على ما قصده من الصفات السلبية شرع يتكلم
على صفات المعاني وهي الصفات الثبوتية وهي عندهم
عبارة عن كل صفة قايمة بموصوف موجبة له حكما وقدمها
على الصفات المعنوية لانها كالاصل لها من حيث ان صفات
المعاني وجودية تتميز على حيالها ويعقل تماثلها وتخالفها
لذواتها والمعنوية احوال لا تتعقل ولا تتماثل ولا تتخالف
الا بالتبعية لمعانيها التي اوجبتها ومن هنا ربما يقع
في كلام البعض اطلاق العلة على المعاني والمعلول على
المعنوية ولا اشكال بنا على مذهب اهل السنة ان التعليل

بمعني

بمعنى التلازم لا بمعنى افادة العلة ثبوت معلولها كما
اوضحناه بالاصل في اول مبحث الصفات الثبوتية على ان
بعضهم قدم المعنوية على المعاني للاتفاق عليها من المعتزلة
ونفيهم المعاني ولان المعنوية دلايل على المعاني ومعرفة
الدليل سابقة على معرفة المدلول ولا يخفى ان اتصاف
الواجب تعالى بالسلبيات مثل كونه واحدا ليس في جهة
ولا زمان اذ لا يقتضي ثبوت صفات له وكذا اتصافه
بالاضافيات والافعال مثل كونه تعالى عليا عظيما
واولا واخرا وقابضا وباسطا وخافضا ورافعا ونحو
ذلك وكذا لا خلاف بين الناس في اتصافه تعالى بها
وانما الخلاف في الثبوتية الحقيقية مثل العلم والقدرة والارادة
فذهب اهل الحق الى انه تعالى له صفات ازلية زايدة
على الذات فهو عالم وله علم وقادر وله قدرة وحي وله
حياة الى اخرها مع اختلاف في بعضها وفي كونها غير الذات
بعد الاتفاق على انها ليست عين الذات وكذا في الصفات
بعضها مع بعض وبهذا الغرض تحترز عن القول بتعدد
القدما حتى منع بعضهم ان يقال صفاته قديمة وان كانت
ازلية بل يقال هو قديم بصفاته واثروا ان يقال هي قايمة
بذاته او موجودة في ذاته ولا يقال هي فيه او معه او مجاورة
له او حالة فيه لايهام التغاير واطبقوا على انها لا توصف
بكونها اعراضا وذهب اكثر الفرق الضالة كالفلاسفة
والمبتدعة كالمعتزلة الى القول بنفي زيادة الصفات الثبوتية
على الذات تعالى فاما الفلاسفة فانكروا صفات الباري

تعالى كلها ولا يتصف عندهم لعنهم الله الا بسلب ككونه عاقلا لذاته
بمعنى انه مجرد عن المادة او باضافة ككونه مبدا لفيضان
العالم او بصفة مركبة من سلب واضافة ككونه جوادا
بمعنى انه معط من غير بخل واما المعتزلة فهم وان اتفقوا
الفلاسفة في نفي الصفات الثبوتية في الجملة الا انهم اختلفت
عباراتهم فمنهم من يقول الواجب تعالى حي عالم قادر
بذاته ومنهم من يقول بكونه على حالة هي اخص صفاته
ومنهم من يقول عالم حي قادر لا لذاته ولا لعلة ومقصودهم
نفي الصفات من اصلها ثم ليس النزاع في العلم والقدرة
اللذين هما من جملة الكيفيات والملكات لما صرح به
ايمتنا رحمه الله تعالى من انه تعالى حي وله حياة ازلية
ليست بعرض ولا مستحيلة البقا وانه تعالى عالم وله
علم ازلي شامل لجميع الاشيا ليس بعرض ولا مستحيل البقا
ولا ضروري ولا مكتسب وكذا في ساير الصفات الثبوتية
واما النزاع في انه كما للعالم منا علم هو عرض قايم
به زايد عليه حادث فهل للواجب الصانع للعالم علم
هو صفة ازلية قايمة به زايدة عليه وكذا جميع الصفات
فقلنا نعم وانكره الفلاسفة والمعتزلة زعما من
المعتزلة ان صفاته عين ذاته بمعنى ان ذاته تسمى باعتبار
التعلق بالمعلومات عالما وبالمقدورات قادرا الى غير ذلك
وقد بينا فساد مذهبي الفلاسفة والمعتزلة بالاصل
مع ما تمسكوا به وتمسك اهل الحق بالنصوص الدالة على

اثبات

اثبات العلم والقدرة وغيرهما من الصفات بحيث لا تقبل التاويل
كقوله تعالى انزله بعلمه وقوله فاعلموا انما انزل بعلم الله ملتبسا
بعلمه بمعنى انه تعلق بنزوله العلم فنزل لا بمعنى انه نزل
مقارنا للعلم ليلا يلزم كون العلم منزلا وكقوله تعالى ان القوة
لله جميعا وقوله تعالى ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين
الى غير ذلك وبان الله تعالى عالم فله علم اذ لا يعقل من العالم
الا ذلك وكذا القادر وغيره وبان له معلوما وكل من له
معلوم فله علم اذ لا معنى للمعلوم الا ما تعلق به العلم فان
قيل سلمنا ان له تعالى علما لكن لم لا يجوز ان يكون علمه نفس
ذاته لا زايدا عليها وكذا ساير الصفات على ما يدعيه الخصم
كما مر قلنا لانه يلزم منه محالات احدها ان لا يكون
حمل تلك الصفات على الذات مفيدا بل بمنزلة قولنا
الانسان بشر والذات ذات والعالم عالم والعلم علم
وثانيها ان يكون العلم هو القدرة والقدرة هي
الحياة وكذا البواقي من غير تمايز اصلا لانها كلها
نفس الذات فينتظم قياس هكذا العلم هو الذات
والذات هو القدرة لان القدرة اذا كانت نفس الذات
كانت الذات نفس القدرة ضرورة فينتج من الشكل
الاول العلم هو القدرة وكذا الباقي وثالثها ان الجزم
العقلي بكون الواجب عالما قادرا حيا سميعا بصيرا بعد جزمه
بثبوت الواجب بالدليل من غير افتقار الى اثبات ذلك بالبرهان
لان كون الشي نفسه ضروري ورابعها ان يكون العلم
مثلا واجب الوجود لذاته قايما بنفسه صانعا للعالم

مطلب القدره

معبود للعباد حيا قادرا سميعا بصيرا الى غير ذلك من الكمالات
وليس كذلك وما قايل صاحب الكعبي من المعتزلة بان من زعم
ان علم الله تعالى يتعدد فهو كافر وعلى هذه اللوازم منع بيناه
مع جوابه بالاصل فقال عاطفا على الوجود وواجب قدرة
وعبر عنها بالقوة في الكتاب والسنة والعرف واللغة وهي
كما قال السعد صفة ازلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها
بها يعني ان الذات الازلية القايمة بها صفة القدرة القديمة
تؤثر في الممكنات ايجادا واعداما على وفق ما تعلق به
ارادتها وقد شرحناه وبينا ما فيه بالاصل وتعليق الفوايد
واعلم ان تعلق الارادة على وفق تعلق العلم وتعلق القدرة
على وفق تعلق الارادة والظاهر انه لا ترتيب بين هذه
التعلقات ازلا وان تصور وقوعه بحسب التعلق الحادث
التنجيزي بين تعلق العلم والارادة والقدرة واما بين
تعلق الارادة والقدرة فلا يتصور الا بحسب فرض العقل
لا في الخارج والا لزم تاخر المراد عن ان تعلق الارادة به
وهو بين الفساد كما تعرفه ومما يدل على زيادة
صفة القدرة على الذات وانها غير متحدة بها سوى
ما تقدم انها لو لم تكن كذلك لزم اتحاده بها فيكون الكثير
عين القليل والكل عين جزيه وهو لا يعقل وبيانه
ان القدرة والذات حقيقتان اثنتان فلو اتحدتا وصارتا
واحدا لزم ما ذكر بالضرورة واحتج المعتزلة على
امتناع زيادة القدرة على ذاته تعالى بانه لو كان كذلك
لما كان قادرا على خلق الاجسام حكم مشترك وكل حكم
مشترك

مشترك لا بد له من علة مشتركة وما هي الا كونها قدرة فلو كان
للبارى ايضا قدرة لكانت كذلك وثانيهما ان قدرة
البارى تعالى على تقدير تحققها اما ان تكون مماثلة لقدرة
العباد فيلزم ان لا تصلح لخلق الاجسام لان حكم الامثال
واحد واما ان تكون مخالفة لها وليست تلك المخالفة
اشد من مخالفة قدر العباد بعضها لبعض ومع ذلك لا يصلح
شي منها لخلق الاجسام فكذا يجاب عنها هذا القدر من
المخالفة واجيب بانا لا نسلم انه لا بد للحكم المشترك
من علة مشتركة بل يجوز ان تعلل بعلل مختلفة اذ لا يمتنع
اشتراك المختلفات في لازم واحد فهاهنا يجوز ان يعلل
عدم صلوح قدر العباد لخلق الاجسام بخصوصياتها
ولو سلم فلا نسلم انه لا مشترك بينها سوى كونها قدرة
لجواز ان يكون امرا اخص مما ذكر بحيث يشمل قدر العباد
ولا يشمل قدرة البارى ولا نسلم ان مخالفة قدرة البارى
لقدر العباد ليست اشد من مخالفتها فيما بينها لجواز
ان تنفرد بخصوصية لا توجد في شي منها فتصلح هي
لخلق الاجسام دونها ثم عطف على الوجود اي على الحرف
العطف الساقط للضرورة قوله ارادة اي وواجب له
تعالى ارادة ويرادفها عندنا المشيئة قال السعد وهي
صفة قديمة لله تعالى تقتضي تخصيص المكونات بوجه
دون وجه في وقت دون وقت وعلم من عطفها على القدرة
مغايرتها لها وعدم اغتنا القدرة عنها وذلك لوجهين
احدهما ان الممكنات نسبتها الى قدرته تعالى على حد السوا

على الارادة

فلو اختصت بوجود بعضها دون لزم العجز او الترجح بلا مرجح
وثانيهما ان القدرة شأنها التأثير بالايجاد او الاعدام
والموجد من حيث هو موجد غير المرجح من حيث هو
مرجح لتوقف الايجاد على الترجيح من حيث هو ترجيح فاذا
لابد لتخصيص بعض الممكنات بالوقوع دون مقابله من
صفة اخرى يصلح له وليس الصالح له الا صفة الارادة
اذ لا يلزم نقص في قولنا اراد الله تعالى وجود هذا الممكن
ولم يرد وجود هذا الممكن الاخر بل اراد عدمه بل ذلك دليل
على غاية الكمال بان تصرف جل وعلا في الممكنات بمحض
الارادة والاختيار ولا باعث له على ممكن منها ولا اكراه
ولا اجبار كما قال تبارك وتعالى وربك يخلق ما يشاء
ويختار ولو قلت قدر الله تعالى على هذا الممكن الموجود
ولم يقدر على مقابله لكان فاسدا لما فيه من لزوم نقيضه
العجز واما سائر الصفات كالعلم والكلام والسمع
والبصر فلا يصح التخصيص بها لان التخصيص تاثير
وهذه الصفات ليست موثرة في متعلقاتها مع كون
العلم تابعا للوقوع فلا يكون مخصصا للوقوع التابع
للارادة المتقدمة على الوقوع المتقدم على العلم الا كان
المتاخر مخصصا للمتقدم فان قلت لم لا يجوز ان يكون
علم ما في الفعل من المصلحة او المفسدة مخصصا للفعل او تركه
كما يقوله الفلاسفة وبعض المعتزلة كما ياتي
قلت اعلم ان العلم عندهم اما فعلي وهو سابق صورة
المعلوم الى العالم فتكون تلك الصورة العقلية سببا

لوجودها

لوجودها في الاعيان كما نعقل شكلا ثم نجعله موجودا
واما انفعالي وهو استفادة الصورة العقلية من
الموجود واما لا فعلي ولا انفعالي كما في علمه تعالى اذ علمت
هذا فمعنى كون العلم تابعا للوقوع ان العلم انما يتعلق
بوقوع شيء معين لانه في نفسه كذلك والا كان جهلا
واصحابنا وان منعوا التبعية للوقوع في العلم
الفعلي للقطع بان اخر ما يتصور امرا من الامور ويصدق
بتضمنه لمصلحة من المصالح فيفعله الا انهم قد جزموا القول
باستواء نسبة العلم الى الضدين كالقدرة وان العلم
بالمصلحة لا يكون داعيا الى الفعل ما لم تحصل الحالة المعلومة
بالوجدان المسماة بالارادة ونبهوا على ذلك بانه
لا شيء من افعاله تعالى الا ويمكن تصوره على وجه احسن
منه فوقوعه على ما هو عليه تخصيص من غير مخصص حينئذ
وربما نبه على ذلك انا كثيرا ما نتصور امرا ونعلم
ان فيه مصلحة لكننا لا نفعله لكسل او مانع او لحياء رادع او نحو
ذلك ما لم تحصل لنا المعنى المسمى بالارادة على ان رعاية المصلحة
في فعله تعالى غير لازمة ولا مطردة اذ له تعالى فعل الاشياء
على خلاف علمه بما فيها من المصلحة كما صرح به في الابكار وغيره
فلا يجوز ان يكون علم ما في الفعل من المصلحة مرجحا له للزوم تخلفه
فيما يفرض خلوه عنها من الافعال على ان العلم بالمصلحة ان كان
موجبا لذلك الفعل لزم كونه تعالى موجبا للزوم العلم بالمصلحة
لذاته تعالى وقد تقرر بطلان كونه تعالى فاعلا بالايجاب
وان لم يكن موجبا لزم ان لا يوجد لما تقرر بين الجمهور من ان الشيء

لا يوجد عن الفاعل ما لم يجب منه ولم يجب منه ما لم يوجد بالجملة
فبعد تسليم ان الله تعالى قادر بمعنى انه يصح منه الفعل
والترك ينبغي ان لا يتوقف عاقل في ان علمه بوجه المصلحة
لا يكفي في فعله والا لزم الايجاب فيه فان هذا العلم لازم
لذاته لا يفارقه قطعا والا لزم تجهيله تعالى عنه علوا
كبيرا ولهذا الزم الفلاسفة القول بالايجاب مع اعترافهم
بان ايجاده تعالى العالم على النظام المشاهد تابع لعلمه
بوجه الكمال فيه فان قيل لم لا يجوز ان تكفي صفة
القدرة من غير احتياج الى اثبات الارادة وذلك
بان يكون لصفة القدرة تعلقات ثلاثة احدها
ازلي وهو صحة الفعل والترك والثاني وهو متجدد
وهو تخصيص احد المقدورين بالوقوع على وجه
مخصوص والثالث متجدد ايضا وهو التاثير والايجاد
بالفعل فهذه تعلقات ثلاثة تكفي فيها صفة القدرة
من غير احتياج الى صفة اخرى ولا الى داع او مرجح
اخر قلنا كثيرا ما يكون احدنا قادرا على الفعل و
الترك المشتمل على المصلحة ولم يفعله ما لم تحصل له الحالة
المعلومة بالوجدان المسماة بالارادة هذا ما اشار
اليه بعض المتاخرين وربما يمنع من حيث اشتماله
على قياس الغايب على الشاهد بلا جامع فان قلت به
يرد على اثبات الارادة انه يقال ان امكن تعلق الارادة
بكل واحد من الضدين بدلا عن الاخر فتعلقها باحدهما
معينا ترجح بلا مرجح وان لم يمكن ذلك بل كان تعلقها باحدهما
مقتضى

بالمعنى
مقتضى ذاتها فالمريد غير قادر على الفعل بالمعنى المتقدم
ذكره اعني صحة الفعل والترك اذ قد وجب وجود احد الضدين
منه لا وجوبا مرتبا على تعلق ارادته بل لم يجز منه الا وقوع
هذا الضد قلت اورده بعض المتاخرين واجاب عنه
ايضا بان غاية ما يمكن ان يقال فيه ان تعلق الارادة
باحد الضدين لذاتها لا بمعنى ان ذاتها تقتضي التعلق
به البتة بل بمعنى انها لا تحتاج في ذلك الى مرجح غير ذاتها
بداهة ان الهارب من السبع مثلا لا يريد احد الطريقين
المتساويين من كل وجه لمرجح والعطشان لا يريد احد
القدحين كذلك لمرجح والجوعان لا يريد احد الرغيفين
كذلك لمرجح وهذه خاصة الارادة فلا يجوز مثله في القدرة
لما مر انتهى وهو ماخوذ من كلام السعد في شرح المقاصد
وسننقله في مباحث التعلق برمته تكميل علم مما مر
ان الحق كما سياتي ان مغايرة الارادة للعلم والقدرة وساير
الصفات ضرورية والمذكور في صورة الاستدلال تنبيه والله
اعلم تتمة للفرق والطوايف في الارادة مذاهب فصلناها
في الاصل وسياتي اجمالا واشار بقوله وغايرت الارادة بالمعنى
السابق بيانه مغايرة لغوية بمعنى خالفت بالضرورة كما
ياتي امرا نفسيا ازليا سمان اولا وهو اقتضا فعل غير كف مدلول
عليه بلفظ غير كف فيتناول الاقتضا بمعنى الطلب الجازم وغير
الجازم اذا كان غير كف وكذا اذا كان كفا مدلولا عليه بكف او مرادفه
كما في اترك وذر بخلاف المدلول عليه بغير ذلك كلا تفعل فانه
ليس بامر وادا مغايرتها للامر اللفظي او القولي

الامر

او النفسي في غاية الظهور والي الرد علي الكعبي وكثير من معتزلة
بغداد حيث قالوا ان ارادته تعالي لفعله هي علمه به او كونه غير
مكره ولا ساهٍ ولفعل غيره هي الامر به حتي ان ما لا يكون
مامورا به لا يكون مرادا له اما اولا فلا خفاء في ان هذا موافقة
للفلاسفة في نفي كون الواجب مريدا اي فاعلا بالاختيار
والقصد واما ثانيا فهو مخالف للنصوص الدالة علي ان
ارادته تتعلق بشي دون شي وفي وقت دون وقت وعلمه
تعالي وكونه غير مكره ولا ساهٍ نسبته الي الموجودات
كلها علي حد سوا لا اختصاص لبعضها به عن بعض
واما ثالثا فلانه قد امر العباد بما لم يشاه منهم وتقرير
هذا الثالث من وجهين احدهما انه تعالي امر بما
علم امتناعه كايمان من علم تعالي موته علي الكفر والممتنع
غير مراد بالاتفاق منا ومنهم وثانيهما ان الامر
لو كان هو الارادة لوقعت المامورات كلها لان الارادة
تخصص الفعل بحال حدوثه واذا لم يوجد الفعل لم يحدث فلا
يتصور تخصيصه بحال حدوثه قلت والظاهر ان
الكلام تحقيقي في كل منهما نظر وان اريد الالزام لقول
الاسنوي وغيره ان المعتزلة التزموا ان الله تعالي يريد
الشي ولا يقع ويقع وهو لا يريده وقد صرح الاصفهاني
في شرح المحصول بنقض الثالث بالطلب فان الكافر الذي
علم الله موته علي الكفر مطلوب ايمانه ولا شك ان ايمان هذا
الشخص والحالة هذه محال مع انه مطلوب وطلب المحال
محال فوجب ان لا يكون ايمان هذا مطلوبا وهو باطل

وهو مردود

فان

فان منعت المقدمة القايلة طلب المحال محال ادعينا
بداهتها او منعنا المقدمة القايلة ارادة المحال محال
وللمبحث تتمة بالاصل ربما تاتي في مبحث التعلقات
تنبيه ذكر الامر ليصدق بالجازم وغير الجازم و
والقديم والحادث حملا للمطلق عند التجرد عن القرينة
علي ما يصلح له علي ان النكرة قد تعم في الاثبات
وغايرت الارادة الازلية ايضا علما ازليا كان او
حادثا ولذا اورده نكرة صادقة بمطلقه خلافا للكعبي
ومعتزلة بغداد في قولهم ان ارادته تعالي لفعله علمه
به كما مر وخلافا للفلاسفة القايلين بان ارادته تعالي
هي علمه بوجه النظام الاكمل ويسمونه عناية قال
ابن سينا العناية هي احاطة علم الاول بكيفية الصواب
في ترتيب وجود الكل ومنبع لفيضان الخير في الكل
من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق وايضا
في الاصل وخلافا لمحققي المعتزلة القايلين بان ارادته
تعالي هي علمه بما في الفعل من المصلحة تمسك اصحابنا
علي المغايرة بان تخصيص بعض الاضداد بالوقوع
دون البعض مع استوا نسبة الذات الي الكل لا بد
ان يكون لصفة شانها التخصيص لامتناع التخصيص
بلا مخصص وامتناع احتياج الواجب في فاعليته
الي امر منفصل وتلك الصفة هي المسماة بالارادة
وهو معني واضح عند العقل مغاير للعلم والقدرة وساير
الصفات شانه التخصيص والترجيح لاحد طرفي

هي م

صح

وفي بعض الاوقات دون بعض م

المقدور من الفعل والترك على الاخر قال السعد وينبغه على
مغايرتها للقدرة ان نسبة القدرة الى الطرفين على
السوا بخلافها وللعلم ان مطلق العلم نسبته الى الكل على
السوا والعلم بما فيه من المصلحة او بانه سيوجد في وقت كذا
سابق على الارادة والعلم بوقوعه تابع للوقوع المتاخر
عنها وفيه نظر بالاصل بنباه على ان مغايرتها لما ذكر
نظرية والحق على ما قاله السعد ان مغايرة الحالة التي
نسميها بالارادة للعلم والقدرة وسائر الصفات ضرورية
ومما يبطل مذهب المعتزلة ان الارادة لو كانت
العلم بما في الفعل والترك من المصلحة لما وقع الفعل
الاختياري بدونه واللازم باطل لان العطشان يشرب
احد القدحين والهارب احد الطريقين من غير شعور بمصلحة
لاحقة في فعل ذلك وتركه ذاكر عنه فرض التساوي لا يبطل
الفعل والله اعلم و غايرت الارادة ايضا جنس الرضى

الرضي

ان كان ايجاديا وفسره بعضهم بالارادة من غير اعتراض
قال ويراد فه المحبة وعليه فهو اخص من الارادة اذ هي
تتعلق بما لا اعتراض على فاعله كالايمان وبما يتوجه
على فاعله الاعتراض كالكفر والاخص غير الاعم وخلاف له
وفسره في المواقف بترك الاعتراض والمحبة بارادة
لا يتبعها تبعة وعليه فمغايرة الرضى للارادة المرادفة
للمشيئة بمعنيين معنييهما كمغايرة المحبة لها لكون
معنى المحبة الاخص ولو نحمل التراد في كلام الاول على
التساوي لاندفعت المنافاة بين التفسيرين ورجعا

الي وفاق

الي وفاق تنبيهان الاول ما ذكرناه هو في المحبة
القديمة واما الحادثة فهي ميل النفس الى الشي لكمال
ادركته فيه بحيث يحملها على ما يقرب اليه قاله القاضي
وسياتي في النظم القدرة الحادثة اذ هي آلة الكسب واما
الارادة الحادثة فمعناها ضروري كنه العقل ويعسر
عليه كنه حقيقتها ويمكن تصورها بانها صفة في الحي
الحادث يتاتى له بها تخصيص احد طرفي مقدوره
بالوقوع في وقت دون وقت وهي غير الشهوة لمغايرة
الكراهة للنفرة يعني المخالفة ولهذا قد يريد الانسان
ما لا يشتهيه كشرب دوا كريه ينفعه وقد يشتهي ما لا
يريده كاكل طعام لذيذ يضره ومذهب اهل السنة صحة
وجود الارادة بدون اعتقاد النفع والميل التابع له
فلا يكون شي منها لازما لها فضلا عن كونه نفسها خلافا
للمعتزلة وله في الاصل تتمة تنبيه الثاني مذهب الاشعري
وجمهور اتباعه ان ارادة الشي نفس كراهة ضده
وذهب القاضي والغزالي وطائفة الى انها غيرها وحجة
كل مع الاعتراض عليها والجواب عنه بالاصل وقوله
كما ثبت صفة مفعول مطلق يعني ان حكمنا على
الارادة بمغايرة الامور المذكورة مشابه ومماثل لحكم
القوم عليها بالتغاير الذي ثبت بالضرورة العقلية
وبينته ضرورته بصورة الاستدلال كما سبق
تكملة تنبيه اتفق المتكلمون والحكما وجميع الفرق

على اطلاق القول بانه مريد وشاع ذكره في كلام الله تعالى
وكلام الانبيا ودل عليه ما ثبت من كونه تعالى فاعلا بالاختيار
لان معناه القصد والارادة مع ملاحظة ما للطرف الاخر
فكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد
ينظر الى الطرف الذي يريده لكن كثر الخلاف في معنى ارادته
تعالى فعندنا صفة قديمة زايدة على الذات قايمة
به على ما هو شان ساير الصفات الحقيقية وعند
الجبائية صفة زايدة قايمة لا بمحل وعند الكرامية
صفة حادثة قايمة بالذات وعند ضرار نفس
الذات وعند النجار صفة سلبية هي كون الفاعل
ليس بمكره ولا ساه وعند الفلاسفة العلم بالنظام
الاكمل وعند الكعبي ارادته لفعله تعالى العلم ولفعل
غيره الامر به وعند المحققين من المعتزلة هي العلم
بما في الفعل من المصلحة والله اعلم و واجب له تعالى
علمه القايم به تعالى وهو صفة ازلية قايمة بذاته
تعالى تنكشف بها المعلومات عند تعلقها بها كانت
المعلومات موجودة او معدومة محالة كانت او ممكنة
قديمة كانت او حادثة متناهية كانت او غير متناهية
جزئية كانت او كلية وبالجملة جميع ما يمكن ان
يتعلق به العلم فهو معلوم لله تعالى لا يقال يلزم
على هذا التعريف الدور لان المعلومات مشتقة
من العلم وقد اخذت في تعريفه فيتوقف كل منهما
على الاخر لانا نقول يمكن دفعه بان المراد بالمعلوم

مبحث العلم

ما يمكن

ما يمكن ان يتعلق به العلم الازلي القديم كما اشرنا اليه او بان
المراد بالمعلومات المدركات وهي انما تتوقف على العلم بمعنى
الادراك لا بمعنى الصفة الازلية القايمة بالذات العلية
كما هنا او هو تعريف لفظي فان قلت ذكر الانكشاف
يشعر بسبق الخفا وهو محال عليه تعالى قلت غايته
انه تسمح مع ظهور المراد وهو كناية عن احاطة الذات
القايمة بها تلك الصفة بساير المدركات كما تسمح
في توقيت التعلق بقوله عند الخ ثم هذا التعريف
كما قاله بعض المحققين مبني على ما ذهب اليه الماتريدي
من ان العلم صفة ذات تعلق واما على ما ذهب اليه الاشعري
من ان العلم نسبة واضافة بين العالم والمعلوم
بمعنى انه صفة توجب تمييزا في المعاني لا يحتمل النقيض
فالمناسب ان يقال علمه تعالى صفة ازلية موجبة للتمييز
بين الاشيا وفيه نظر فصلناه في تعليق الفوايد وخرج
بقيد الازلية العلم الحادث المسبوق بالعدم وهو علم
المخلوق ومراتبه ثلاث الاولى ما يكون بالقوة المحضة
وهو الاستعداد للعلم وحصوله للضروريات يكون بالحواس
الظاهرة والباطنة كما يستفاد من جس اللمس ان
هذه النار حارة فتستعد النفس للعلم بان كل نار حارة
وعلى هذا القياس وللنظريات يكون بالضروريات
بان ترتب فيكتسب النظري والثانية العلم
الاجمالي كمن علم مسيلة فغفل عنها ثم سيل فانه تحضر
الجواب في ذهنه دفعة من غير تفصيل وحقيقته حالة

بسيطة اجمالية هي مبدا لتفاصيل المركب والثالث
العلم التفصيلي وهو حضور صورة المركب بحيث تتعرض اجزاؤه
متميزا بعضها عن بعض ملاحظا كل منها على الانفراد وذلك
كما اذا نظرنا الى الصحيفة دفعة فلا شك انا نجد حالة
اجمالية من الابصار ثم اذا حققنا النظر وابصرنا
كل حرف حرف على الانفراد حصلت لنا حالة اخرى مع ان
الابصار حاصل فالاولى بمنزلة العلم الاجمالي والثانية
بمنزلة التفصيلي فالحاصل في الاجمالي صورة واحدة تطابق
الكل من غير ملاحظة لتفاصيل الاجزاء وفي التفصيلي
صور متعددة تطابق كل واحدة منها واحدا من الاجزاء
على الانفراد **تنبيهات الاول** اثبات صفة
العلم له تعالى زائدة على ذاته لما مر من دليله صدر البحث
فيه رد على من نفاها بوجوه **الاول** لو كان كذلك لزم حدوث
علمه او قدم علمنا وكلاهما ظاهر البطلان **وجه**
اللزوم انه اذا تعلق علمنا بشيء مخصوص تعلق به علمه كان
كلاهما على وجه واحد وهو ظاهر بنفي تعلق العلم بالمعلوم
لان يكون علمه به بطريق تعلق الذات وعلمنا به بطريق
العلم كما في عالميته وعالميتنا واذا كان كلاهما على وجه
واحد كانا متماثلين فيلزم استواؤهما في القدم او الحدوث
والجواب ان تعلقهما من وجه واحد لا يوجب
تماثلهما لجواز اشتراك المختلفات في لازم واحد ولو سلم
فالتماثل لا يوجب تساويهما في القدم او الحدوث لجواز

اختلاف

اختلاف المتماثلات في الصفات كالوجود ان على راي المتكلمين
القائلين باشتراك الوجود بين الواجب والممكن واختلافه
بالعوارض والاضافات **الثاني** لو كان عالما بالعلم لكان
له علوم غير متناهية لانه تعالى عالم بما لا نهاية له
والعلم الواحد لا يتعلق الا بمعلوم واحد والا لما صح لنا ان
نعلم كونه عالما باحد المعلومين مع الذهول عن علمه بالمعلوم
الاخر ولجاز ان يكون علمه الواحد قائما مقام العلوم المختلفة
في الشاهد للقطع بان علمنا بالبياض مغاير لعلمنا بالسواد
ولو جاز هذا لجاز ان يكون له صفة واحدة تقوم مقام
الصفات كلها بان يكون علما وقدرة وحياة وغيرها بل
تقوم الذات مقام الكل ويلزم نفي الصفات واذا لم
يتعلق العلم الواحد الا بمعلوم واحد لزم ان يكون له
بحسب معلوماته الغير المتناهية علوم غير متناهية
وهو باطل وفاقا واستدلالا بما مر مرارا من ان
كل عدد يوجد بالفعل فهو متناه **فان قيل** فكيف جاز ان تكون المعلومات
غير متناهية **قلنا** لان المعلوم لا يلزم ان يكون موجودا في الخارج
والجواب انه لا يمتنع تعلق العلم الواحد بمعلومات
كثيرة ولو الى غير نهاية وما ذكر في بيان الامتناع ليس
بشيء لان الذهول انما هو عن التعلق بالمعلوم الاخر وعلمنا
ايضا بالسواد والبياض لا يختلف الا بالاضافة ولو سلم
فقيام علمه مقام علوم مختلفة الصفة لا يستلزم جواز
قيام صفة واحدة مقام صفات مختلفة الجنس **الثالث**
لو كان الباري تعالى ذا علم لكان فوقه عليم لقوله تعالى وفوق كل ذي

واللازم باطل قطعا والجواب منع كونه على عمومه
والمعارضة بالآيات الدالة على ثبوت العلم كما مر موجبة
للتخصيص جمعا بين الادلة الثاني تنزهت ذاته عن
الانقسام وعن تعيين محل منها للعلم تعالى يكون به
ارتسام وقامت الادلة السمعية من الكتاب والسنة
على ان محل العلم الحادث هو القلب وان لم يتعين هو لذلك
عقلا بل يجوز ان يخلقه الله تعالى في اي جوهر شاء لكن
الظاهر من كلام كثير من المحققين العضو المخصوص ومن
كلام غيرهم ان المراد الروح الذي به امتاز الانسان
عن سائر الحيوان لا القلب بالمعنى المخصوص وظاهر
كلام الفلاسفة ان محل العلم بالكليات هو النفس
الناطقة المجردة وبالجزئيات هو المشاعر الظاهرة
والباطنة الا ان المحققين منهم على ان محل الكل هو النفس
الا انه في الكليات يكون بالذات وفي الجزئيات بتوسط
الآلات اعني المشاعر الثالث اتفق القائلون بالعلم
القديم على انه واحد يتعلق بمعلومات متعددة واختلفوا
في الحادث فذهب ابو الحسن الاشعري وكثير من
المعتزلة الى ان العلم الواحد لا يمتنع ان يتعلق بمعلومين
فاكثر وهذا هو المعنى بقولهم لا يتعدد العلم بتعدد
المعلوم وذهب بعض الاصحاب الى انه لا يجوز وجعل
الامام الرازي الخلاف مبنيا على الخلاف في تفسير العلم
بانه اضافة فيكون التعلق بهذا غير التعلق بذاك او صفة
ذات اضافة فيجوز ان يكون للعلم الواحد تعلقات

بامور

11

بامور متعددة كما العلم القديم ومحل الخلاف ايضا هو التعلق
بالمتعدد على التفصيل ومن حيث انه كثير فلا يكون التعلق
بالمجموع المشتمل على الاجزاء من هذا القبيل ما لم يلاحظ
الاجزاء على التفصيل وفيه مناقشة محلها المطولات الرابع
الحق ان المعلوم اذا اختلف وقته كان متعددا لا متحدا
وان اتحاده مع تعدد العلم انما يتصور عند اختلاف وقت
العلم والظاهر انهما حينئذ مثلان او عند اختلاف محل
العلم وهل هما حينئذ مثلان او مختلفان فيه نزاع محله المطولات
ولا يقال اي لا يجوز شرعا ان يطلق على علمه بمعنى الصفة
الازلية الثابتة به تعالى انه مكتسب له تعالى لامتناع
الاكتساب على علمه تعالى لانه الحاصل عن النظر والاستدلال
كما هو الغالب فيما يطلق الكسب عليه عرفا او ما
تعلقت به القدرة الحادثة كما هو معناه الاصلي وذلك
يوهم حدوثه ايهاما قويا فيوهم كونه تعالى محلا للحوادث
مع ايهام سبق قيام جهل بما كسب علمه به تعالى والكل محال
عقلا وكل ما امتنع عقلا الخ عليه تعالى امتنع شرعا اطلاق
ما يوهمه عليه تعالى فان قلت فما تصنع بمثل قوله
تعالى ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا
وليعلمن المنافقين وقوله تعالى ثم بعثناهم لنعلم اي الحزبين
احصى لما لبثوا امدا مما يوهم ظاهره اكتساب علمه تعالى
وتجدده وحدوثه قلت يجب القطع بان ظاهره غير
مراد فينزل في كل محل بما يليق ويناسب فتاويله
في الآية الاولى ان المراد الاخبار بانه تعالى يجازي المكلفين

مطلب الاكتساب

بما عليه منهم ازلا من خير او شر فما طلق العلم على الجزا المتاخر عن
وقوع اماراته من خير او شر لان وقوع ذلك كلم على وفق علمه
جل وعز وتسمية الجزا بالعلم من باب تسمية المتعلَّق باسم
المتعلِّق وهو مجاز شايع في اللسان وفي الثانية ان المراد
انا ايقظنا اصحاب الكهف من منامهم ليتعلق علمنا تعلقا
حاليا تنجيزيا باحصاء اي الحزبين لمقدار ما لبثوه
مطابقا لتعلقه اولا تعلقا استقباليا كذا في القاضي
ونعيم من الزمخشري ان المراد انا ضربنا على اذانهم ليجتنبوا
هولا بعد تيقظهم وتنبههم من نومهم مدة لبثهم في الكهف
فيزدادوا ايمانا وفيه دقة تنبيه هذه اللام
وامثالها عند المعتزلة لام التعليل بناء على قولهم فيجب
الله بتعليل افعاله تعالى الله عما يقول الظالمون علوا
كبيرا وعندنا لام الحكمة والفايدة على ان ابن عقيل الحنبلي
قال انما نفى الاشاعرة وجوب تعليل افعاله لا جوازه وفيه نظر
لمنافاته لظواهر كلامهم تتمة قال المقترح الضروري
يطلق على اربعة معان احدها ما ليس بمقدور بالقدرة
الحادثة وتعقيبه المكتسب وهو المقدور وثانيها حصول
هذا المعنى لا يختص بالعلم بل بفعال حركة ضرورية اي غير
مقدورة بالقدرة الحادثة كما يقال علم ضروري وثانيها
ما علم بغير دليل وثالثها ما علم غير تقدم نظر وهذان من غير
مختصان بالعلوم ورابعها ما قارنه ضرورة وحاجة
كعلم الانسان بجوعه والمه اذا علمت هذا فاعلم ان الممتنع
عقلا اتصاف علمه تعالى به من هذه الاقسام هو الاخير

منها

١٨

منها دون الثلاثة الاول لعدم استحالة مدلولاتها عليه واما
اطلاق لفظ ضروري على علمه تعالى فممتنع مطلقا لايهامه
المعنى المحال واما البديهي فهو ما لا يقترن بضرورة
ولا حاجة وهو بهذا الاعتبار لا يمتنع اتصاف علمه
تعالى به لكن امتنع اطلاق لفظه عليه لاشعاره بالحدوث
اذ يقال بدهه الشي الامر اذا اتاه بغتة من غير
سبق شعور به ولا بعد ما فيه قاله بعض المتاخرين
والله اعلم وقوله فاتبع ايها المخاطب سبيل الحق
يذكر ويونث هذه سبيلي وانها لبسبيل مقيم فالحق هو
الحكم المطابق للواقع واطرح عنك الريب والعناد ج ريبة
وهي الشك والشبهة لا تعلم صحتها تكملة وتتميم اذ موضوع
الكتاب بيان ما يجب اتباعه وما يمتنع ثم عطف على الوجوه
بـ او المشتركة المحذوفة فقال وواجب له تعالى حياته
اي الصفة الازلية القايمة بذاته تعالى المسماة بالحياة
وهي كما قال السعد صفة ازلية توجب صحة العلم قيل
وبهذا فسرها جمهور اهل السنة والمعتزلة اذ لو لم تكن
صفة تقتضي هذه الصحة لكان اختصاصه تعالى بهذه
الصحة ترجيحا بلا مرجح ونقض اجمالا بانه لو كان صحيحا
لزم ان يكون اختصاص ذاته بهذه الصفة لصفة
اخرى والا لزم الترجيح بلا مرجح فيلزم التسلسل
واجيب بان ذاته تعالى المخصوصة كافية في هذا
التخصيص والاقتضا وذهب الحكما وابو الحسين
البصري الى ان حياته تعالى عين صحة اتصافه بالعلم

والقدرة فليس هناك الا الذات المستلزمة للعلم والقدرة
لانتفا الامتناع ودليل وجوبها له تعالى وجوب اتصافه
تعالى بالعلم والقدرة والارادة وغيرها اذ هي لا يتصور
قيامها بغير حي وباقي الادلة ياتي بيانه تنبيهات
الاول اختلفوا في حقيقة الحياة الحادثة لعسر الاطلاع
عليها وعسر التعبير عنها بغير اللوازم والاثار فمن قايل
هي صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج
ومنه قايل هي مبدا الحس والحركة الارادية ومن قايل هي
قوة تتبع اعتدال النوع ويفيض عنها ساير القوى
الحيوانية مدركة كانت او محركة وايضاحه بالاصل
الثاني اختلفوا ايضا هل تحقق المعنى المسمى بالحياة مشروط
بالمزاج والبنية والروح الحيواني اولا فذهب جمهور المتكلمين
الى ان تحققه ليس مشروطا باعتدال المزاج ولا بالبنية ولا
بالروح الحيواني للقطع بامكان ان يخلقها الله تعالى في البسايط
بل في الجزء الذي لا يتجزى خلافا للفلاسفة وكثير من المعتزلة
المعتزلة في ذهابهم الى اشتراطه بذلك وبيان بطلانه
بالاصل الثالث المراد بالبنية البدن المولف من
العناصر الاربعة وبالروح الحيواني جسم لطيف بخاري
يتكون من لطافة الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من
القلب ويسري الى البدن في عروق نابتة من القلب
تسمى بالشرايين وبالمزاج كيفية متوسطة متشابهة
حادثة حاصلة من تفاعل العناصر المجتمعة المتصغرة
الاجزا بقواها المنكسرة صورة كل من كيفياتها الاربع

قوله بخاري اي عند الحكما وتقدم مذهب اهل السنة

وذكر

وذكر المتوسطة للاحتراز عن توابع المزاج كالالوان
والطعوم والروايح لان معنى التوسط ان يكون اقرب
الى كل من الكيفيات المتضادة من مقابلها بمعنى ان
يتسخن بالقياس الى الجزء البارد ويتبرد بالقياس الى الحار
وكذا في الرطوبة واليبوسة واما ذكر التشابه فللتحقيق
دون الاحتراز اذ معنى تشابه الكيفية المزاجية في الكل
ان الحاصل في كل جزء من الاجزا المركبة او البسيطة
للممتزج يماثل الحاصل في الجز الاخر اي يساويه في الحقيقة
النوعية من غير تفاوت الا بالمحل حتى ان الجز الناري
المائي في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذلك
الهوائي والارضي اذ لو اختلفت الكيفيات في اجزا الممتزج
وكان التشابه في الحس كشدة امتزاج الكيفيات العنصرية
الباقية على حالها بحيث لا تتميز عند الحس لما كان هناك
فعل وانفعال ولم تتحقق كيفية وجدانية بها يستعد
الممتزج لفيضان صورة معدنية او نباتية او حيوانية
او نفس انسانية عليه بل كان هذا مجرد تركيب ومجاورة
بين العناصر لا امتزاج لان الامتزاج هو اجتماع العناصر
بحيث يحصل منه الكيفية المتوسطة المتشابهة والتركيب
اعم من ذلك وكذا الاختلاط وقد يجعل مراد فا للامتزاج كذا
في الشفا وهو مبني على قواعد الحكما والتشريح لا السنة
المحققة ولو ذكر بدل التوسط والتشابه الملموسة لكفى
وحسن التحديد حدا قاله السعد ثم شبه في مطلق
الوجوب وان كان طريق ثبوت المشبه السمع فقط

بحث الكلام

لعدم كفاية الدليل العقلي فيه لعدم تمامه فقال كذا اي يجب
سبحانه تعالى الكلام وجوبا مثلها اي مثل الوجوب ما ذكر من
تلك الصفات وان اختلفت طريق ذكر الوجوب وال فيه
عوض عن مضاف اليه اي كلامه وهو صفة ازلية قايمة بذاته
تعالى منافية للسكوت الذي هو ترك التكلم مع القدرة عليه
والآفة التي هي عدم مطاوعة الآلات اما بحسب الفطرة كما
في الخرس او بحسب ضعفها وعدم بلوغها حد القوة كما
في الطفولية ومن هنا اورد على هذا التعريف انه انما
يصدق على الكلام اللفظي دون الكلام النفسي اذ السكوت
والخرس انما ينافيان التلفظ لا المعنى النفسي اجيب
بان المراد السكوت والآفة الباطنيان بان لا يريد
في نفسه التكلم او لا يقدر على ذلك كما ان الكلام لفظي ونفسي
فكذا ضده اعني السكوت والخرس واعلم انه لا خلاف
لارباب الملل والمذاهب في كون الباري تعالى متكلما وانما
الخلاف في معنى كلامه وقدمه وحدوثه فعندنا كلامه
ما مر وخالفنا في ذلك جميع الفرق وزعموا انه لا معنى
للكلام الا المنتظم من الحروف المسموعة الدالة على المعنى
المقصود وان الكلام النفسي غير معقول لهم ثم قال جهلة
ورعاع نسبوا انفسهم للحنابلة ظلما وعلوا والامام
الزاهد الناسك العابد احمد ووجوه اصحابه برآء منهم
ومن مغالتهم والحشوية وايضا ان تلك الاصوات والحروف
مع توالیها وترتب بعضها على البعض وكون الحرف الثاني
من كل كلمة مسبوقا بالحرف المتقدم عليه كانت ثابتة
في الازل قايمة بذات الباري تعالى وتقدس وان

المسموع

قف على الخلاف في معنى كلامه تعالى

المسموع من اصوات القراء والمكتوب من اسطر الكتاب نفس
كلام الله تعالى وكفى شاهدا بجهلهم وغباوتهم ما نقل
عن بعضهم ان الجلد والغلاف ازليان وعن بعضهم ان الجسم
الذي كتب به القرآن فانتظم حروفا ورقوما هو بعينه
كلام الله تعالى وقد صار قديما بعدما كان حادثا ولا
يخفى ان مذهب الحنابلة والحشوية غير الطريق الذي سلكه
العضد في بعض رسايله من قدم النظم كما نقله في الزوايد بيّناه
وكما رات الكرامية ان بعض الشر اهون من بعض وان
مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى
ان المتكلم به من الحروف المسموعة مع حدوثه قايم بذات
الله تعالى وانه قول الله لا كلامه وانما كلامه قدرته
على التكلم وهو قديم وقوله حادث لا محدث وفرقوا
بينهما بان ما له ابتداء ان كان قايما بالذات فهو حادث
بالقدرة غير محدث وان كان مباينا للذات فهو محدث
بقوله كن لا بالقدرة والمعتزلة لما قطعوا بانه المنتظم
من الحروف وانه حادث والحادث لا يقوم بذات الله تعالى
ذهبوا الى ان معنى كونه متكلما انه خلق الكلام في بعض
الاجسام واحترز بعضهم من اطلاق لفظ المخلوق
عليه لما فيه من ايهام الخلق والاختراع وجوزه
جمهورهم ثم المختار عندهم وهو مذهب ابي هاشم
ومن تبعه من المتاخرين انه من جنس الاصوات والحروف
ولا يحتمل البقاء حتى ان ما خلق برقوم في اللوح المحفوظ او كتب
في المصحف لا يكون قرآنا وانما القرآن عندهم ما قرأه القارئ.

وخلقه الباري من الاصوات المتقطعة والحروف المنتظمة
وذهب ابو علي الجبائي والد ابي هاشم المذكور الى انه جنس غير
الحروف يسمع عند سماع الاصوات ويوجد بنظم الحروف
ويكتبها ويبقى عند المكتوب والمحفوظ ويقوم باللوح المحفوظ
وبكل مصحف وبكل لسان ومع هذا فهو واحد لا يزداد بازدياد
المصاحف ولا ينقص بنقصانها ولا يبطل ببطلانها والحاصل
انه انتظم من المقدمات القطعية والمشهورة قياسان
احدهما ينتج قدم كلام الله تعالى وهو انه من صفات الله
تعالى وهي قديمة والاخر حدوثه وهو انه من جنس الاصوات
وهي حادثة فاضطر القوم الى القدح في احد القياسين
ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع اجتماع النقيضين
فمنعت المعتزلة كونه من صفات الله تعالى والكرامية
كون كل صفة قديمة والاشاعرة كونه من جنس الاصوات
والحروف والحشوية كون المنتظم من الحروف حادثا
ولا عبرة بكلام الحشوية والكرامية فبقي النزاع بيننا
وبين المعتزلة وهو في الحقيقة عائد الى اثبات الكلام
النفسي ونفيه وان القران هو هذا المعنى النفسي او هذا
المؤلف من الحروف الذي هو كلام حسي والا فلا نزاع
لنا في حدوث الكلام الحسي ولا لهم في قدم النفسي لو
ثبت قال السعد وعلى هذا البحث والمناظرة في ثبوت
الكلام النفسي وكونه هو القران ينبغي ان يحمل ما نقل عن
مناظرة ابي حنيفة وابي يوسف ستة اشهر ثم استقر
رايهما على ان من قال بخلق القران فهو كافر تنبيهان

الاول

الاول استدل اصحابنا على قدم كلام الله تعالى وقيامه بذاته وكونه
نفسيا لا لفظيا حسيا بوجهين احدهما ان المتكلم من قام
به الكلام لا من اوجد الكلام ولو في محل اخر للقطع بان موجد
الحركة في جسم اخر لا يسمى متحركا وان الله تعالى لا يسمى
بخلق الاصوات مصوتا وانا اذا سمعنا قائلا يقول انا
قائم نسميه متكلما وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام
بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى كما هو راي اهل
الحق فتعين ان الكلام صفة لله تعالى قائمة بذاته وحينئذ
فالكلام القائم بذات الباري تعالى لا يجوز ان يكون هو
الحسي اعني المنتظم من الحروف المسموعة لانه حادث
ضرورة ان له ابتداء وانتهاء وان الحرف الثاني من كل كلمة
مسبوق بالاول ومشروط بانقضائه وانه يمتنع اجتماع
اجزائه في الوجود وتلاشي منها بعد الحصول على ما تقرر
عندهم والحادث يمتنع قيامه بذات الباري تعالى لما سياتي
فتعين ان يكون هو المعنى اذ لا ثالث يطلق عليه اسم الكلام
وان يكون قديما لما عرفت من امتناع قيام الحوادث بذاته
تعالى وثانيهما ان كل من يورد صيغة امر او نهي او نداء
او اخبار او استخبار او غيره لم يجد في نفسه معان ثم يعبر
عنها بالالفاظ التي نسميها بالكلام الحسي وربما دل عليها
ايضا بالكتابة او الاشارة فتلك المعاني التي يجدها في نفسه
وتدور في خلده ولا تختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع
والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصولها في نفس السامع
ليجري على موجبها هي ما يسميه بكلام النفس وحديثها

وربما اعترف بها ابو هاشم وسماها بالخواطر ولا خفاء انه
شاع فيما بين اهل اللسان اطلاق اسم الكلام والقول على
المعنى القايم بالنفس حتى كثيرا ما يقولون في نفسي كلام او زيد
ان اقوله لك وقال عمر رضي الله عنه يوم السقيفة زورت
في نفسي مقالة اريد ان اقدمها بين يدي ابي بكر القصة
وقال الاخطل

ان الكلام لفي الفواد وانما ... جعل اللسان على الفواد دليلا

وقد اجمعت الامة وتواتر النقل عن الانبيا عليهم الصلاة
والسلام انه تعالى متكلم وفي التنزيل ويقولون في انفسهم
لولا يعذبنا الله بما نقول واذا ثبت ان الباري تعالى متكلم
وانه يمتنع قيام الكلام الحسي بذاته تعين ان يكون هو
النفسي ولا يكون الا قديما لما تقرر واعترض
على الوجه الاول من جانب المعتزلة بانه لو كان المتكلم من
قام به الكلام لما صح اطلاقه حقيقة على المتكلم بالكلام الحسي
لانه لا بقاله ولا اجتماع لاجزايه حتى يقوم بشخص ولو سلم
فانما يقوم بلسانه لا بذاته وايضا لما صح قول اهل العرف الامير
يتكلم بلسان الوزير والجني بلسان المصروع ومن جانب
الحنابلة بان المنتظم من الحروف قد لا يكون مرتب الاجزا
بل دفعيا كالقايم بنفس الحافظ وكالحاصل على الورقة او
نحو الشمع من طابع فيه نقش الكلام وانما لزم الترتيب
في اللفظ والقراة لعدم مساعدة الالة فالقران الذي هو
اسم للمنتظم والمعنى جميعا لا يمتنع ان يكون قديما قايما بذات
الباري تعالى بهذا الاعتبار والجواب عنهما

ان كون

ان كون المتكلم من قام به الكلام ثابت عرفا ولغة كما ان كون
المنتظم من الحروف المسموعة المترتب الاجزا المختص لغة ثابت
ضرورة سند المنع فيهما تمويه اما الاول فلان المعتبر
في اسم الفاعل وجود المعنى لا بقاوه سيما في الاعراض السيالة
كالتحرك والتكلم ولو سلم فيكفي التلبس ببعض اجزايه والاشتراط
القيام بكل جزء من اجزا المحل كالسامع والباصر والذايق
وغير ذلك ومعنى التكلم بلسان الغير القا الكلام اليه مجازا
واما الثاني فلان الكلام في المنتظم من الحروف المسموعة
لا في الصورة المرسومة في الخيال او المخزونة في الحافظة
والمنقوشة باشكال الكتابة على ان قيام الحروف والاصوات
بذات الله تعالى ليس بمعقول وان كانت غير مترتبة
الاجزا كحرف واحد مثلا واعترض على الوجه الثاني
بان ذلك المعنى الذي نجده الامر والناهي والمخبر والمستخبر
في نفسه يجوز ان يكون هو العلم بتلك الاحوال او ارادتها
واجيب بان مغايرة ذلك المعنى للعلم والارادة لا سيما في الاخبار
والانشا الغير الطلبي في غاية الظهور نعم قد يتوهم
ان الطلب النفسي هو الارادة وان قولنا اريد منكم هذا
الفعل ولا اطلبه في نفسي او اطلبه ولا اريده تناقض وسياتي
في فصل الافعال واستدل القوم على مغايرته للعلم بان
الرجل قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه والارادة بان السيد
قد يامر العبد بالفعل ويطلبه منه ولا يريده وذلك عند قصد
اظهار عصيانه وعدم امتثاله لاوامره لمن لامه على تاديبه
انتهى من شرح المقاصد وفي شرح المواقف انه اعترض

على هذا الوجه بان الموجود في هذه الصورة صيغة الامر لا حقيقته
اذ لا طلب فيها اصلا كما زعم كما لا ارادة قطعا انتهى واجيب
بان الامر فيها تعبير عن الحالة الذهنية والانكار مكابرة ورد
بان اللفظ انما يعبر به عما دل عليه وضعا وهذه الصيغة
موضوعة للطلب الحاصل للمتكلم فان اراد انها قد عبر بها ههنا
كما وصف له فالمكابرة هو الاعتراف به لا انكاره وان اراد
انها ترجمة عن معنى الطلب فلا بد ان يكون متصورا له
فذلك المعنى المتصور له ليس له وجود خارجي بالاتفاق ولا وجود
ذهني عندنا فكيف يعد كلاما نفسيا وان اراد انه ما لم
تعرض له حالة باعثة على التلفظ بهذه الصيغة لم يتلفظ
بها فلا يلزم ان تكون تلك الحال كلاما نفسيا بل هي ارادة امر
يتفهم منه المخاطب طلب المتكلم كما ذكره صاحب المواقف
قال بعض الافاضل وهذا الكلام بحذافيره عائد في صورة
الاخبار عما ليس في النفس وعما يعلم خلافه انتهى الثاني
ظهر مما سقناه ان مبنى وجهي الاستدلال على ثبوت
صفة الكلام هو السمع وضرورة الوجدان والمعتمد السمع
كما سيأتي واما ضرورة الوجدان فقد رد اعتبارها بانه
اعتماد في اثبات قضية كلية على وجدانيات ومحسوسات
جزئية وهي انما تؤخذ من العاديات وتتبع جميع الجزئيات
وهي انما تؤخذ من احكام الالة فلا تؤخذ احكامه منها والا لزم
الدور وفي الاصل هنا فوائد حسان وقوله السمع
معطوف على الكلام بحرف العطف المحذوف للضرورة مشارك
له في حكمه وهو الوجوب له تعالى سمعا يعني وكذا يجب

له تعالى

السمع

له تعالى من الصفات الذاتية سمعه فال عوض عن ضمير
مضاف اليه وهو صفة ازلية قائمة بذاته تعالى تتعلق
بالمسموعات او بالموجودات فتدرك ادراكا تاما لا على
سبيل التخيل والتوهم ولا على طريق تأثر حاسة ووصول
هواء على ما يأتي تحريره في مباحث التعلق ثم هو المعطوف
على الكلام لافادة المشاركة له في حكمه يعني الواو التي لمطلق
الجمع عبر بها دونها للضرورة والمعطوف البصر اي وكذا
ما يجب له تعالى سمعا من الصفات الذاتية بصره والكلام
فيه كما في الذي قبله وهو صفة ازلية تتعلق بالمبصرات
او بالموجودات فتدرك ادراكا تاما لا على سبيل التخيل
والتوهم ولا على طريق تأثر حاسة ووصول شعاع
ثم اشار لما هو المعتمد من الادلة في اثبات هذه الصفات
الثلاث التي بعد الكاف على طريق الاستئناف البياني
بقوله لم يزد الصفات الثلاث الغريبة الذكر
وقدم المعمول على عامله وهو اتانا اي بلغنا ووصل
الينا وجاءنا السمع اي الشرع المسموع من لسان
حامله بحيث ناقليه ومبلغيه وهم الرسل عليهم السلام وكلم الله
موسى تكليما وهو السميع البصير لضرورة الوزن لا للحصر
اذ قد جاء الشرع بغيرها ايضا كما علم مما مر وتقرير
الدليل السمعي انه قد علم بالضرورة من الدين وثبت في
الكتاب والسنة على لسان سيد المرسلين بحيث
لا يمكن انكاره ولا تاويل ما صرحت به اخباره واثاره

مبحث البصر

قوله الثلاث اي وهي الكلام والسمع والبصر

علي ان الباري تبارك وتعالي متكلم وسميع وبصير وانعقد
اجماع اهل الملل والاديان بل جميع العقلاء في سائر العصور
والازمان علي ذلك وثبوت المشتق وصفا للشي يقتضي ثبوت
ماخذ الاشتقاق مع استحالة قيام الحوادث بذاته ووجوب
قيام صفة الشي به وقيام الدليل علي مغايرة الكلام للعلم
والارادة واندفاع اقتضا الاتحاد في المتعلق الاتحاد
في الحقيقة كما مر بعضه وياتي باقيه واما اثبات
هذه الصفات الثلاث بالدليل العقلي بان يقال هي اوصاف — علي الدليل العقلي
كمال فيجب اتصافه تعالي بها والا لاتصف باضدادها
فيكون ناقصا لانه قد فاته الكمال وفوت الكمال نقص
فضعيف لعدم تمامه ولو تم فيها لقيل الا ترا انما
اثبت كون تلك الصفات كمالا في الشاهد ولا يلزم
من كون الشي كمالا في الشاهد ان يكون في الغايب كذلك الا ترى
ان اللذة والالم في الشاهد كمال وعدمهما فيه نقص وهما
ممتنعان علي الله تعالي لانهما من عوارض الاجسام
وتوابع المزاج وذلك انه جل وعلا لم نعرف حقيقته بالكنه
حتي يعلم ان هذه الاوصاف كمالات في حقه يصح اتصافه
بها بحيث يلزم اذا لم يتصف بها ان يتصف باضدادها
وانما يعرف من صفاته جل وعلا بالعقل ما دلت عليه افعاله
فان لم يدل الفعل لجانا الي السمع فان لم يرد شي وجب
الوقف ولا شك ان السمع وارد بهذه الصفات الثلاث
كما ذكرناه من الايات وله في الاصل زيادات وللبحث
تتمة تذكر عند قوله حي ان شا الله تعالي تنبيه

في اثبات

قف علي هذا الدور

في اثبات الكلام بالدليل السمعي دور اذ يلزم توقفه علي
صدق الرسول وهو علي المعجزة وهي علي ثبوت الكلام
بنا علي القول بان دلالتها وضعية لتنزلها منزلة
صدق عبدي فيما يبلغ عني وذلك دور ظاهر
واحسن ما يقال ان دلالتها وان نزلت منزلة الدلالة
الوضعية وذلك لا يستلزم ان تكون دلالتها وضعية
للفرق بين الشي والمنزل منزلته ولزوم المساواة
بينهما ممنوع واما علي ان دلالتها عقلية او عادية
فلا اشكال في عدم توقفها علي الكلام والله اعلم ثم ذكر
صفة الادراك لملابستها لهذه الصفات اذ قيل انها
ثامنتها لما تعرفه ايضا فقال فهل يجب انه يثبت
له تعالي صفة ازلية قائمة بذاته تعالي زائدة على
صفة العلم والسمع والبصر اسمها ادراك متعلقة
بالملموسات والمشمومات والمذوقات من غير
اتصال بها ولا تكيف بكيفياتها وهو مذهب القاضي
وامام الحرمين ومن وافقهما حيث قالوا ان الادراكات
المتعلقة بهذه الاشيا زائدة علي العلم بها للتفرقة الضرورية
بينهما كما في زيادة السمع والبصر علي العلم كما ياتي بيانه
واذا كانت زائدة علي العلم بالحقيقة فلا يلزم ان يستغني به
عنها لشموله لمتعلقها وايضا هي كمالات والحي قابل لها
فاذا لم يتصف بها اتصف باضدادها واضدادها نقص لان
معها فوت كمال والنقص في حقه تعالي محال فوجب ان
يتصف تعالي بتلك الادراكات زائدة علي علمه جل وعلا لكن

مبحث الادراك

علي ما يليق به تعالى يعني نفي الاتصال بالاجسام ونفي اللذات عن
ذاته العلية والآلام ولهذا اجمعوا على امتناع اطلاق لفظ
الشم والذوق واللمس عليه تعالى لما تؤذن به من الاتصال
وتجدد الكيفيات وكل ذلك في حق من تنزه عن الحدوث
في ذاته وصفاته محال على ان هذه الثلاث ليست فينا
نفس الادراك ولا لازما عقليا له بل هي اسباب عادية
له يتفضل سبحانه بخلق الادراك معها غالبا بدليل انك تقول
شممت التفاحة فلم اجد لها ريحا وكذا لمست وذقت
فلو لم يكن الادراك زايدا عليها لكان هذا اللفظ متناقضا
اولا يثبت له تعالى تلك الصفة المسماة بالادراك زايدة
على العلم متعلقة بما ذكر كما ذهب اليه جمع من الايمة لما
ان بينها وبين الاتصال بمتعلقاتها تلازما عقليا بحيث لا يعقل
انفكاكها عنه وهي مستحيلة في حقه تعالى واستحالة اللازم
توجب استحالة الملزوم ولا غنا احاطة العلم بمتعلقاتها
عن اثباتها ولانه لا يلزم من كونها صفة كمال في الشاهد
ان تكون في الغايب كذلك حتى يلزم من انتفاء اتصافه
تعالى بها اتصافه باضدادها وقياس الغايب
على الشاهد ساقط عندنا فلا يلزم من انكشاف امر زايد علينا
من الشي حال مباشرته لم يكن حاصلا لنا بعلمه دونها ان يكون
في حقه تعالى كذلك لتحقق احاطة علمه تعالى بكل شي والا
لاستحال العلم جهلا في ذكر خلف اي اختلاف بين
القوم مبني على الاختلاف في دليل اثبات صفات السمع
والبصر والكلام فمن اثبتها بالدليل العقلي اثبته به ايضا

ومن

ومن اثبتها بالدليل السمعي نفاه لعدم تحقق دلالة السمع
عليه تنبيه لما غلب الادراك عرفا فيما ذكرنا
لم احتج الى تقييده بصفة يحصل بها الانكشاف وليست
علما ولا اسمعا ولا ابصارا وان كان القيد مرادا ولا يخفى
ان او هنا لتنويع الخلاف وعند قوم من المتكلمين
صح فيه اي الادراك الوقف عن القول بثبوته وانتفائه
فلا يجزم باحدهما وهو المقترح وابن التلمساني وبعض
المتاخرين على ان القول الثاني رد بانه انما يتمشى على
قول بعض الظاهرية انه تعالى لا صفة له وراء الصفات
السبع المذكورة وقد بينا فساده تمسكا في الاصل
خاتمة حاصل ما ذكره في هذا القسم ثمان
صفات على خلاف في الثامنة وبقي صفات اخرى اختلف
فيها هل هي ثبتة اولا فمنها القدم اثبته ابن سعيد
صفة بها يكون الباري تعالى قديما ومنها الرحمة
والكرم والرضا اثبتها ايضا وراء الارادة ولا دليل له على
ذلك يعول عليه والصحيح في القدم ما مر من كونه صفة
سلبية واما الرحمة فالحق رجوعها الارادة الخير بالمرحوم
او لفعل ذلك به على الخلاف في كونها من صفات الذات
او الافعال وكذا الكرم واما الرضا فقد مر بيانه ومنها
ما ورد به ظاهر الشرع وامتنع حملها على معانيها الحقيقية مثل
الاستوا في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى واليدين
في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم وما منعك ان تسجد لما خلقت
بيدي والوجه في قوله تعالى ويبقى وجه ربك والعين في قوله

في قوله ولتصنع على عيني وتجري باعيننا نقلا عن الشيخ ابي الحسن
الاشعري ان كلا منها صفة ذاتية زائدة على الذات وانا لم
نقف على حقيقتها وعند الجمهور وهو المعروف نقله
عن الاشعري انها مجازات فالاستوا مجاز عن الاستيلا
واليد مجاز عن القدرة والوجه مجاز عن الوجود والعين
عن البصر ومنها ايضا البقا والحق فيه ما مر من
كونه صفة سلبية والذي قاله الاشعري وجمهور
اصحابه من اهل السنة انه من الصفات الذاتية وبينا
حجته ومقابله بالاصل ومنها ايضا التكوين
المشتهر عن ابي منصور الماتريدي واتباعه القول به
وفسروه باخراج الله المعدوم من العدم الى الوجود
فيكون صفة له تعالى لاطباق العقل والنقل على انه
خالق للعالم ومكون له وامتناع اطلاق المشتق على
الشي من غير ان يكون ما خذ الاشتقاق وصفا له
قائما به ولا تكون تلك الصفة الازلية لامتناع قيام
الحوادث بذاته تعالى ثم تختلف اسماؤها بحسب اختلاف
الاثار فمن حيث حصول المخلوقات به يسمى تخليقا
والرزق ترزيقا والتصوير تصويرا الى غير ذلك والحق
عند الاشاعرة ان هذه تعلقات خاصة وتاثيرات
للقدرة ولا دليل على زيادة تلك الصفة عليها كما بيناه
بالاصل تتمة ذهب الماتريدية وغيرهم الى ان
التاثير غير الاثر وان التكوين غير المكون ضرورة مغايرة
الفعل للمفعول كمغايرة الضرب للمضروب والاكل للماكول

والمشتهر

والمشتهر عن الاشعري القول بان التاثير نفس الاثر وان التكوين
نفس المكون ورد بمخالفته الضرورة وبانه لو كان نفس المكون
لزم ان يكون المكون مكونا ومخلوقا بنفسه ضرورة انه
مكون بالتكوين الذي هو عينه فيكون قديما مستغنيا
عن الصانع وهو محال وان لا يكون للخالق تعلق بالعالم
سوى انه اقدم منه وقادر عليه من غير صنع وتاثير
فيه ضرورة تكونه بنفسه وهذا لا يوجب كونه خالقا
والعالم مخلوقا فلا يصح القول بانه خالق العالم وصانعه
هذا خلف وان لا يكون الله تعالى مكونا للاشيا ضرورة
انه لا معنى للمكون الا من قام به التكوين والتكوين اذا كان
عين المكون لا يكون قائما بذات الله تعالى ضرورة امتناع
قيام المكون الذي هو عينه بذاته تعالى وان يصح القول
بان خالق سواد هذا الحجر اسود وهذا الحجر خالق
السواد اذ لا معنى للخالق والاسود الا من قام به
الخلق والسواد وهما واحد ومحلهما واحد قال السعد
رحمه الله على ان الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريا
لكنه ينبغي للعاقل ان يتامل في امثال هذه المباحث
ولا ينسب الى الراسخين من علما الاصول ما تكون
استحالته بديهية ظاهرة على من له ادنى تمييز بل
يطلب لكلامهم محملا يصلح ان يكون محلا لنزاع العلما
وخلاف العقلا فان من قال ان التكوين عين المكون اراد
ان الفاعل اذا فعل شيا فليس هاهنا الا الفاعل والمفعول
واما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك

فهو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل الي المفعول
ليس امرا محققا مغايرا للمفعول في الخارج ولم يرد ان مفهوم
التكوين هو بعينه مفهوم المكون لئلا يلزم ما ذكر من المحالات
كما يقال ان الوجود عين الماهية في الخارج بمعني انه ليس
في الخارج للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق
اخر حتي يجتمعا اجتماع القابل والمقبول كالجسم مع السواد
بل الماهية اذا كانت بان خرجت من العدم الي الوجود
فكونها هو وجودها لكنهما متغايران في العقل بمعني ان
للعقل ان يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس فلا
يتم ابطال هذا الراي الا باثبات ان تكون هذه الاشيا
وصدورها عن الباري تعالي يتوقف علي اثبات صفة
حقيقية قايمة بالذات مغايرة للقدرة والارادة
والتحقيق ههنا ان تعلق القدرة علي وفق الارادة
بوجود المقدور لوقت وجوده اذا نسب الي القدرة يسمي
ايجابا له واذا نسب الي القادر يسمي الخلق والتكوين
ونحو ذلك فحقيقته كون الذات بحيث تعلقت قدرته
بوجود المقدور لوقته ثم يتحقق بحسب خصوصيات المقدورات
خصوصيات الافعال كالترزيق والتصوير والاحياء والاماتة
وغير ذلك الي ما لا يكاد يتناهي واما كون كل من خصوصيات
الافعال صفة حقيقية ازلية فمما تفرد به بعض
علما ما ورا النهر وفيه تكثير للقدما جدا وان لم تكن
متغايرة والاقرب ما ذهب اليه المحققون منهم
وهو ان مرجع الكل الي التكوين فانه ان تعلق بالحياة

يسمي

مبحث الصفات المعنوية

حي

يسمي احياء وبالموت يسمي اماتة وبالصورة يسمي تصويرا
وبالرزق يسمي ترزيقا الي غير ذلك فالكل تكوين وانما
الخصوص بخصوصية التعلقات انتهي وهو بالغ في النفاسة
ولما فرغ من صفات المعاني تكلم علي الصفات المعنوية
التي هي فرعها ومنسوبة اليها فقال عاطفا علي الوجود باسقاط
حرف العطف حي اي ومما يجب له تعالي اتصاف ذاته
بالصفة المسماة بالحياة السابق بيانها ردا علي من قال
من فرق الضلال ان لله صفات غير قايمة بذاته تعالي
وبهذا يندفع قول من قال ان عد هذه الصفات قسما
براسه مبني علي القول بالاحوال اذ الحق عندنا علي القول
بها كما بسطناه بالاصل وذلك لما علم من الدين بالضرورة وثبت
في الكتاب والسنة بحيث لا يمكن انكاره ولانا نعلم ان الباري
حي وسميع وبصير وانعقد اجماع اهل الاديان بل جميع العقلا
علي ذلك ولا شك ان اطلاق المشتق علي محل حقيقة يستلزم
قيام ماخذ الاشتقاق به والا لم يكن الاطلاق حقيقيا
هذا خلف وقد يستدل علي حياته تعالي بانه عالم قادر
لما سيأتي وكل عالم قادر حي بالضرورة وعلي السمع والبصر
بان كل من يصح كونه سميعا بصيرا وكل ما يصح للواجب من
الكمالات يثبت له بالفعل لبراءته عن ان يكون له ذلك بالقوة
والامكان وعلي الكل بانها صفات كمال قطعا والخلف عن
الكمال في حق من يصح اتصافه بها نقص وهو علي الله تعالي
محال قال السعد وهذا التقرير لا يحتاج الي بيان ان الموت
والصمم والعمى اضداد للحياة والسمع والبصر والاعدام ملكات

وان ما يصح اتصافه بصفة لا يخلو عنها وعن ضدها لكن
لا بد من بيان ان الحياة في الغايب تقتضي صحة السمع
والبصر وغايته متشبثهم في ذلك على ما ذكره امام
الحرمين طريق السبر والتقسيم فان الجماد لا يتصف بقبول
السمع والبصر واذا صار حيا يتصف به ان لم تقم به افات
ثم اذا اسبرنا صفات الحي لم نجد ما يصح قبوله للسمع والبصر
سوى كونه حيا فيلزم القضا بمثله كذلك في حق الباري
تعالى واوضح من هذا ما اشار اليه حجة الاسلام من انه
لا خفاء ان المتصف بهذه الصفات اكمل ممن لا يتصف بها
فلو لم يتصف الباري بها لزم ان يكون انسان بل غيره من
الحيوانات اكمل منه تعالى وهو باطل قطعا ولا يرد عليه
النقض بمثل الماشي والحسن الوجه لان انتفاها لتنزه في حق
الباري مما يعلم قطعا بخلاف السمع والبصر والغرض
من تكثير وجوه الاستدلال في امثال هذه المقامات
زيادة التوثيق والتحقيق فان الاذهان متفاوتة
في القبول والاذعان ربما يحصل للبعض الاطمينان ببعض
الوجوه دون البعض او باجتماع الكل او عدة منها مع ما في كل واحد
من مجال المناقشة عما اشرنا اليه فيما مر واما الاعتراض
حينيذ بانه لا سبيل الى استحالة النقص والافة على الباري
تعالى سوى الاجماع المستند حجته الى الادلة السمعية ولا احتيا
في ثبوت الاجماع وقيام الادلة السمعية القطعية بل كونه
تعالى حيا سميعا بصيرا فاي حاجة الى سائر المقدمات
التي ربما يناقش فيها فجوابه المنع اذ ربما يجزم بذلك

من لا يلاحظ

من لا يلاحظ الاجماع عليه او لا يراه حجة اصلا او يعتقد انه
لا يصح في مثل هذا المطلوب التمسك به وبساير الادلة
السمعية لكون انزال الكتب وارسال الرسل فرع كون
الباري حيا سميعا بصيرا وبالجملة لما ثبت كونه حيا سميعا
بصيرا ثبت على قاعدة اصحابنا انه تعالى صفات قديمة
هي الحياة والسمع والبصر على ما مر في العلم والقدرة فان
قيل لو كان السمع والبصر قديمين لزم كون المسموع والمبصر
كذلك لامتناع السمع بدون المسموع والابصار بدون
المبصر قلنا ممنوع لجواز ان يكون كل منهما صفة قديمة
لها تعلقات حادثة كما في العلم والقدرة ويمكن ان يجعل هذه
معتمدة من قبل المخالف بانه لو كان سميعا بصيرا فاما ان يكون
السمع والبصر قديمين فيلزم قدم المسموع والمبصر
او حادثين فيلزم كونه محلا للحوادث وشبهة اخرى وهي
انه لو كان حيا سميعا بصيرا لكان جسما واللازم باطل
وجه اللزوم ان الحياة اعتدال نوعي للمزاج الحيواني
على ما سبق او صفة تتبعه مقتضية للحس والحركة الارادية
وقد عرفت ان المزاج من الكيفيات الجسمية وان السمع
والبصر وساير الاحساسات تاثير الحواس عن
المحسوسات او حالة ادراكية تتبعه وليس الحواس
الا قوى جسمانية والجواب انا لا نسلم كون الحياة
والسمع والبصر عبارة عما ذكرتم او مشروطة به في الشاهد
فضلا عن الغايب غاية الامر انها في الشاهد تقارن
ما ذكرتم ولا حجة في مجرد المقارنة في الاشتراط وجعلنا في ادلة

الصفات الثلاث لاستواء وجوب اثباتها فاذكره وههنا
اشكال وهو ان في عطف حي على الوجود ركة لا تخفى لا يقال
التقدير انه حي لانا نقول لا ينبني على هذا التقدير مع
لزوم التكرار اذ يصير التقدير وواجب له تعالى وهذا
الحكم قد تقدم واذا علمت هذا فهاهنا ما خرج فيما بعده وعليه
التوجيه ان المراد بهذه المعاطيف فكانه قال وواجب
له هذه المفاهيم من حيث اتصاف الذات فيها بالصفة فقوله
عليم هو فعيل بمعنى فاعل معطوف على ما عطف عليه ما قبله
لبيان اتصافه تعالى بصفة العلم يعني ومما يجب له تعالى
اتصاف ذاته العلية بالعلم بالمعنى السابق كما اتفق عليه
جمهور العقلاء والمشهور من ادلة اهل السنة المتكلمين وجهان
احدهما انه فاعل فعلا محكما متقنا وكل من كان كذلك فهو
عالم اما الكبرى فبالضرورة وينبه عليه ان من راى خطوطا
مليحة او سمع الفاظا فصيحة تنبئ عن معان دقيقة واغراض
صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم واما اثبات الصغرى فلما
ثبت من انه خالق الافلاك والعناصر بما فيهما من الاعراض
والجواهر وانواع المعادن والنبات واصناف الحيوانات
على اتساق وانتظام واتقان واحكام تحار فيه العقول
والافهام ولا يفي بتفاصيلها الدفاتر والاقلام على ما يشهد
بذلك علم الهيئة وعلم التشريح وعلم الاثار العلوية والسفلية
وعلم الحيوان والنبات مع ان الانسان لم يؤت من العلم
الا قليلا ولم يجد الى الكنه سبيلا فكيف اذا ارتقى الى عالم
الروحانيات من الارضيات والسماويات والى ما تقول

به الحكما

عليم

به الحكماء من المجردات انا في خلق السموات والارض واختلاف
الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما
انزل الله من السماء من ماء فاحيى به الارض بعد موتها وبث
فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين
السماء والارض لايات لقوم يعقلون فان قيل ان اريد
الانتظام والاحكام من كل وجه بمعنى ان هذه الاثار
مرتبة ترتيبا لا اختلال فيه اصلا وانها ملائمة للمنافع
والمصالح المطلوبة فيها بحيث لا يتصور ما هو اوفق منه
واصلح فظاهر انها ليست كذلك بل الدنيا طافحة بالشرور
والافات وان اريد في الجملة ومن بعض الوجوه فلا اثار
المؤثرات من غير العقلاء بل كلها كذلك وايضا فقد استند
جمع من العقلاء كالفلاسفة والحكماء عجائب خلقة الحيوان
وتكون تفاصيل الاعضاء الى قوة عديمة الشعور سموها
المصورة والعقلاء لا يخفى عليهم الضروري فكيف تصح دعوى
كون الكبرى ضرورية قلنا المراد اشتمال الافعال
والاثار على لطائف الصنع وبدائع الترتيب وحسن
الملائمة للمنافع والمطابقة للمصالح على وجه الكمال وان
اشتمل بالعرض على نوع من الخلل اذ جاز ان يكون فوقه ما هو
اكمل والعلم بان مثل ذلك لم يصدر الا عن العالم ضروري سيما
اذا تكرر وتكثر وخفاء الضروري على بعض العقلاء جائز فان
قيل لم لا يكفي في صدور تلك الاثار على غاية من الاحكام والاتقان
الظن فلا تكون دالة على خصوص علم المؤثر قلنا تكون تلك

الاثار وتكثرها مع انتفاء وجوه الخلل عنها في جميع مواقعها
مانع من كون القايم به تعالي ظنا لا علما علي انه يكفي في اثبات
غرضنا ثبوت مطلق التصور كما لا يخفي وثانيهما
انه تعالي فاعل بالقصد والاختيار كما مر ولا يتصور ذلك
الا مع العلم بالمقصود لاستحالة توجه القصد والارادة
من الفاعل الي ما لم يعلم فان قيل ينتقض الوجهان بانه قد
يصدر عن الحيوانات العجم افعال متقنة محكمة في ترتيب
مساكنها وتدبير معايشها كما في النحل والعنكبوت وكثير
من الوحوش والطيور علي ما هو في الكتب مسطور وفيما
بين الناس مشهور مع انها ليست من اولي العلم قلنا
لا نسلم انها ليست فاعلة علي طريق التاثير فان
معتقد اهل السنة ان الله جل وعلا متفرد بخلق كل شيء
لا تاثير لغيره في شيء ايا كان فالافعال التي تتصف بها
العقلاء وغيرهم كلها منسوبة الي الله عز وجل خلقا واختراعا
وان نسبت اليهم مباشرة وكسبا من غير تاثير البتة
علي ما ستسمع تحريره في مباحث الافعال فاذن رجع اتقان
تلك الافعال شاهدا علي علم موجدها الحقيقي اذ هو المعتبر
لا الصوري لخلوه في نفس الامر عن التاثير الاختراعي
وان اتصف بالكسبي سلمنا ان موجد هذه الاثار هو هذه
الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون فيها من العلم قدر ما تهتدي
به الي ذلك اما بان يخلقها الله تعالي عالمة بذلك الفعل او بطبعها
علي حسن ذلك الفعل تنبيهان الاول الاستدلال
بالقدرة والاختيار اوكد واوثق من طريق الاستدلال
بالاتقان والاحكام لان عليه سؤالا صعبا وهو انه لم لا يجوز

ان يوجب

ان يوجب الباري موجودا تستند اليه تلك الافعال المتقنة
المحكمة ويكون له العلم والقدرة وان دفع بان ايجاد مثل
ذلك الموجود وايجاد القدرة فيه يكون ايضا فعلا محكما بل
احكم فيكون فاعله عالما فلا يتم الا ببيان انه قادر
مختار اذ الايجاب بالذات من غير قصد لا يدل علي العلم
فرجع طريق الاتقان الي طريق القدرة مع انه كاف
في اثبات المطلوب الثاني تمسك بعض القوم في كونه
تعالي عالما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة
والاجماع وهو مردود بان التصديق بارسال الرسل
وانزال الكتب متوقف علي التصديق بالعلم والقدرة
فيدور فان اجيب بمنع التوقف وسنده انه اذا ثبت
صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل ما اخبروا به وان لم
يخطر بالبال كون المرسل بكسر السين عالما رد بانه مكابرة
وان اتجه في صنعة الكلام علي ما صرح به الامام والعلم
قادر فيه ما في الذي قبله اي ومما يجب له تعالي اتصاف
ذاته بالقدرة والمشهور بين القوم ان القادر هو الذي
ان شاء فعل وان شاء ترك ومعناه ان يكون متمكنا من الفعل
والترك اي يصح ان يصدر كل منهما عنه بحسب الدواعي المختلفة
وهذا لا ينافي لزوم الفعل عنه عند خلوص الداعي بحيث
لا يصح عدم وقوعه ولا يستلزم عدم الفرق بينه وبين
الموجب لانه الذي يجب عنه الفعل نظرا الي نفسه بحيث
لا يتمكن من الترك اصلا ولا يصدق انه ان شاء ترك كالشمس
في الاشراق والنار في الاحراق فان قلت ما الداعي قلت

في د

الذي مال اليه فخر الدين الرازي ان الداعي من جنس الادراكات
وهو اما العلم او الظن او الاعتقاد ان في الفعل مصلحة ومنفعة
مثلا وذهب غيره الي انه من جنس الارادة وقيل انه
نفس المصلحة والمنفعة ورد بانه لا يلزم في الداعي ان
يكون مصلحة ومنفعة في نفس الامر اذ ربما تظن المفسدة
مصلحة فيقدم علي الفعل تنبيهات الاول المعول
عليه في اثبات القدرة صفة له تعالي انه صانع قديم
له صنع حادث وصدور الحادث عن القديم انما يتصور
بطريق القدرة دون الايجاب والا لزم تخلف المعلول
عن تمام علته حيث وجدت في الازل العلة دون المعلول
ولا يتم هذا الا بعد ان يثبت ان الحوادث يستند الي
الباري تعالي بلا واسطة وذلك بان يبين انه قديم
بذاته وصفاته وان العالم حادث بجميع اجزائه علي ما قرره
المتكلمون اذ يبين امتناع ان يكون موجبا بالذات ويكون
في سلسلة معلولاته قديم مختار تستند اليه الحوادث
وهذا انما وافقنا عليه الخصم او حركة سرمدية تكون
جزئياتها الحادثة شروطا ومعدات في حدوث الحوادث
علي ما زعمت الفلاسفة وقد تقرر في بحث التسلسل بيان
استحالة وجود ما لا نهاية له مجتمعة افراده كانت او متعاقبة
كما تقررت استحالة ازلية الحركة قال امام الحرمين
رحمه الله دخول حوادث لا نهاية لاعدادها علي التعاقب
في الوجود معلوم البطلان باوائل العقول وكيف يتصور
بالواحد علي اثر الواحد ما انتفت عنه النهاية كالدورات

التي

التي قبل هذه الدورة التي نحن فيها علي ما تزعم الملاحدة من
ان العالم لم يزل علي ما هو عليه ولم تزل دورة قبل دورة
والبعير قبل والده قبل ولده والبذر قبل زرع والدجاجة
قبل بيضة وهذا بخلاف اثبات حوادث لا اخر لها
كنعيم الجنان فانه ليس قضاء بوجود ما لا يتناهى
وهذا كما اذا قيل لا اعطيك درهما الا اعطيتك قبله
دينارا ولا اعطيك دينارا الا اعطيتك قبله درهما
لم يتصور ان يعطيه علي حكم شرطه درهما ولا دينارا
بخلاف ما اذا قال لا اعطيك درهما الا اعطيتك بعده دينارا
ولا اعطيك دينارا الا اعطيتك بعده درهما وبالجملة فالحدوث
ينافي نفي الاولية ولا ينافي نفي الاخرية انتهى كلام
السعد وله اعتراض علي صاحب المواقف فانظره
بالاصل الثاني بقي من ادلة اثبات اتصاف الباري
تعالي بالقدرة وقيامها بذاته المقدسة ذكرناها
بالاصل الثالث تمسك بعض الاصحاب في اثبات كون
الباري تعالي قادرا عالما حيا بالاجماع وبالنصوص
القطعية من الكتاب والسنة وبان القدرة والعلم
والحياة ونحوها صفات كمال واضدادها من العجز
والجهل والممات صفات حدوث ونقص يجب تنزيه
الله تعالي عنها وبان صانع العالم علي ما فيه من لطائف
الصنع وكمال الانتظام والاحكام عالم قادر بحكم الضرورة
قال السعد بعد ان ذكر الاعتراضات عليها كما نقلناه

مريد

[illegible]

بالاصل ولكن من كان طالبا للحق غير هايم في اودية الضلال
ربما يستفيد من مجموع هذه الوجوه القطع واليقين
بلا احتماله انتهى ثم ذكر اتصاف ذاته تعالى بصفة الارادة
تعالى **مريد** عاطفا له على ما عطف عليه ما قبله
بحرف العطف الجايز الحذف في النظم اطرادا اي ومما يجب
له تعالى اتصاف ذاته تعالى بصفة الارادة السابق
بيانها وقد اتفق المتكلمون والحكما وجميع الفرق على
اطلاق القول بانه تعالى مريد وشاع ذلك في كلام الله
تعالى وكلام الانبيا ودل عليه عقلا ما ثبت من كونه
تعالى فاعلا بالاختيار لان اي الاختيار معناه القصد
والارادة مع ملاحظة ما للطرف الاخر والمريد ينظر
الى الطرف الذي يريده لكن كثر الخلاف في معنى ارادته
تعالى كما قدمناه فعندنا صفة قديمة زايدة على
الذات قايمة به على ما هو شان ساير الصفات الحقيقية
لان تخصيص بعض الاضداد بالوقوع دون البعض وفي
بعض الاوقات دون البعض مع استوا نسبة الذات
الى الكل لابد ان يكون لصفة شانها التخصيص لامتناع
التخصيص بلا مخصص وامتناع احتياج الواجب في
فاعليته الى امر منفصل وتلك الصفة هي المسماة بالارادة
وهو معنى واضح عند العقل مغاير للعلم والقدرة وساير
الصفات كما مر شانه التخصيص والترجيح لاحد طرفي
المقدور من الفعل والترك على الاخر وللفرق الضلال فيها

مذاهب

مذاهب فاسدة قدمناها اجمالا وسردناها بالاصل
مع ما يتعلق تفصيلا **تنبيهان الاول** للقوم هنا
اشكالات بيناها في الاصل في مباحث التعلقات **الثاني**
مذهب اهل الحق ان كل ما اراده الله تعالى فهو كاين
وان كل كاين فهو مراد له تعالى وان لم يكن مرضيا له تعالى
ولا مامورا به بل كان منهيا عنه كما مر في مبحث مغايرة
الارادة للامر والرضى **وهذا** ما اشتهر عن السلف
ان ما شا الله كان وما لم يشا لم يكن **وخالف** المعتزلة
في الاصلين ذهابا الى انه يريد من الكفار والعصاة
الايمان والطاعة ولا يقع مراده ويقع منهم الكفر والمعاصي
ولا يريدها وكذا جميع ما يقع في العالم من الشرور والقبايح
وسياتي الرد عليهم في مباحث الافعال ان شا الله تعالى
وقد تقدم بعضه في مبحث المغايرة المذكور سابقا ثم اشار

سميع

الى اتصاف ذاته تعالى بالسمع والبصر على نمط ما قررناه
فيما قبله بقوله **سميع** مجرد باسقاط الياء الفاء
للوزن و**بصير** يعني ومما يجب له تعالى اتصاف ذاته
بصفتي السمع والبصر لما مر واشار بقوله ما يشا يريد

بصير

الى ترادف الارادة والمشية خلافا للكرامية المفرقين
بينهما حيث زعموا ان المشية صفة واحدة ازلية
تتناول ما يشا الله بها من حيث تحدث والارادة حادثة
متعددة بتعدد المرادات ومعنى النظم ان كل ما هو مشي
لله تعالى فهو مراد له كما ان كل ما هو مراد لله فهو مشي له

لايقال في وجه افادته هذا الحق حقا لانا نقول اذا كان التقدير
ان ما شاء الله من حيث هو مشي هو مراد له من حيث هو مراد له
كان في الوضوح بالمكان المعروف اذ الكرامية قايلون باختلاف
المشية كما عرفت متكلم فيه ما مر في نظيره مرارا متكلم
اي ومما يجب له تعالى اتصاف ذاته العلية بصفة الكلام
اذ قد تواتر القول بذلك عن الانبيا وصدقهم ثابت مقطوع
به بدلالة المعجزات من غير توقف على اخبار الله تعالى
عن صدقهم بطريق التكلم حتى يلزم الدور فعلى ان دلالة
المعجزة عقلية وعادية قال السعد وقد يستدل على
ذلك بدليل عقلي على قياس ما مر في السمع والبصر
وهو ان عدم التكلم ممن يصح اتصافه بالكلام اعني الحي
القادر العالم نقص واتصافه باضداد الكلام وهو
على الله تعالى محال وان نوقش في كونه نقصا سيما
اذا كان مع قدرة على الكلام كما في السكوت فلا خفا
في ان التكلم اكمل من غيره ويمتنع ان يكون المخلوق اكمل من
الخالق وقد مر ما يتعلق به تماما عند قوله حتى تتمة
زعم بعضهم ان التعرض للصفات المعنوية بعد التعرض لصفات
المعاني لا يتمشى الا على القول باثبات الاحوال لا على القول
بنفيها الذي هو مذهب الجمهور وقد علمت مما قررناه
صحة التعرض لها على القولين اما على القول باثباتها فظاهر
واما على القول بنفيها وهو الحق فللرد على من جوز قيام
صفات الباري تعالى بغيره كما في الارادة والكلام

والقدرة

والقدرة وضر ليها الباقي دفعا للتوهم تنبيه عرف
الحال بعض القايلين بها بانها صفة غير موجودة ولا
معدومة في نفسها قايمة بموجود وقد شرحناه وبينا
ما يرد عليه بالاصل واعلم ان الجمهور وامام الحرمين
اخرا اتفقوا على نفي الحال وهو المختار عند الاشاعرة
وقال بثبوتها القاضي الباقلاني وامام الحرمين وابو هاشم
واتباعه من المعتزلة تمسك الجمهور بان بديهة العقل
حاكمة بان كل ما يشير العقل اليه فاما ان يكون له تحقق في
الخارج بوجه ما او لا يكون والاول هو الموجود والثاني
هو المعدوم ولا واسطة بين القسمين اللهم الا ان يفسر
الموجود والمعدوم بغير ما ذكر فحينئذ قد تثبت الواسطة
ويصير الخلف لفظيا وقد بينا حجة الخصم والجواب
عنها وثمرة الخلاف بالاصل واطلنا النفس فيها بتعليق
الفرايد وهاهنا تنبيه مهم اعلم ان من نفى اثبات
الصفات المعنوية على ثبوت الاحوال معنى العالم
عندهم كونه تعالى عالما اي متصفا بالعلم والكون
غير الذات وغير الصفة بل هو ناشي عن العالمية
التي هي حال بالمعنى الذي علمت فوجب لهذه الحالة
ان تعد زايدة على صفات المعاني ومن لم يعدها زايدة
وهم نفاة الحال الذين هم جمهور اهل الحق لم يذكرها الا لبيان
وجوب قيام الصفة بالموصوف لا لكونها صفات زايدة
اذ ليس في الوجود الحقيقي الا الذات والصفة القايمة بها

واما العالمية التي ينبني عليها كونه عالما فلا وجود لها الا في
العقل وحينئذ فالصفات السلبية والاضافية لا قصد
لها في عدد وعدنا اياها خمسا كما مر انما هو باعتبار
تغاير جهات التي لا تحققها في نفسها بحيث تتمايز
في الوجود الحقيقي والصفة النفسية ان قلنا ان الوجود
عين الموجود فلا تعد زائدة وان نظرنا للتناويل السابق
كانت واحدة فقط واما صفة التكوين فقد علمت
ان مذهب اهل الحق رجوعها لتعلقات القدرة والارادة
فلم يبق حينئذ معتدا به من الصفات الواجبة الاثبات
له تعالى الا الصفات السبع المعاني ولذا لم يبحث المحققون
في كتبهم اثباتا ونفيا الا عنها وعن وجوب الوجود
فعد الصفات الواجبة له تعالى عشرين صفة لحظا فيه لاحظا
جانب الضبط للتقريب على المتعلم القاصر ولم يلاحظ
فيه جانب الفطن والماهر ولكل وجهة هو موليها
والله يقول الحق وهو يهدي السبيل وهو حسبي ونعم
الوكيل ولما تمسك نفاة الصفات الازلية بشبهة
واهية تقريعها الجواب وكان اقواها انها اما ان تكون
حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته وخلوه في الازل عن
العلم والقدرة والحياة وغيرها من الكمالات وصدورها
عنه بالقصد والاختيار بشرايط حادثة لا بداية لها
والكل باطل واما ان تكون قديمة فيلزم تعدد القدما وهو
كفر باجماع المسلمين وقد كفرت النصارى بزيادة قديمين
فكيف بالاكثر اشار الى الجواب عنها بقوله شعر يمكن ان تكون

استينافية

استينافية وان تكون للترتيب في الاخبار اي ثم بعد الاخبار
بتقرر الواجب لذاته تعالى وتقرر صفاته الثبوتية واتصاف
ذاته تعالى بكل منها اخبر بانه يندفع عنك اشكال تعدد
القدما بانه تقول صفات الذات العلية اي الصفات
الذاتية الواجبة له تعالى المتقرر زيادتها عليه خارجا
لا السلبية والاضافية فانها غير كليس بمركب ومثلها
الفعلية ولا النفسية فانها عين كالوجود ليست بغير
الذات والبا زائدة في خبر ليس او هي بمعنى الواو العطف
بعين الذات الواجب الوجود على بغير فالاول مضاف
لمثل ما اضيف اليه الثاني على حد بين ذراعي وجبهة
الاسد وحاصله ان المحظور انما هو تعدد القدما
المتغايرة ونحن نمنع تغاير الذات مع الصفات والصفات
بعضها مع بعض فينتفي التعدد اذ لا يكون بدونه فلا يلزم
التكثر والتعدد ولا قدم الغير ولا تكثر القدما ولو سلم
منعنا استلزام القول بازلية الصفات للقول بقدمها
لكونه اخص كما سلف ولو سلم فلا نسلم ان القول بتعدد مطلق
القديم كفر بل اذا كان قدمه ذاتيا كما مر ولو سلم فانما
يمتنع تعدد القدما اذا كانت ذوات مستقلة لا تعدد ذات
وصفات لها والنصارى وان لم يصرحوا بذلك فقد لزمهم
القول به حيث اثبتوا الاقانيم الثلاثة التي هي الوجود
والعلم والحياة وسموا الاول بالاب والثاني بالابن والثالث
بروح القدس وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى
عليه السلام فجوزوا الانفكاك والانتقال على الصفات فكانت

[illegible] الاقانيم الثلاثة

ذوات متغايرة والالزام قيام المعنى بنفسه حال الانتقال
وهو باطل وقوله تعالى وما من اله الا اله واحد بعد قوله تعالى
لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة شاهد صدق على
انهم كانوا يقولون بآلهة ثلاثة فاين هذا القول من القول
باله واحد له صفات كمال نطق بها الكتاب وعرفنا بها
اصفياؤه واحبابه تنبيهات الاول قال
السعد ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير
بالمعنى الاتي بيانه للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد
والاثنين والثلاثة الى غير ذلك متعددة متكثرة مع ان
البعض جزء من البعض والجزء لا يغاير الكل وايضا لا يتصور
نزاع من اهل السنة في كثرة الصفات وتعددها متغايرة
كانت او غير متغايرة فالاولى يعني في الجواب عن الاشكال
المشار اليه ان يعدل عن جواب النظم المنقول عنهم الى ان
يقال بدله المستحيل تعدد ذوات قديمة متغايرة كانت
ام لا ذات وصفات كما هنا ولا يحتاج على القول بكون الصفات
واجبة الوجود لذاتها بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل لما
ليس عينها ولا غيرها اعني ذات الله تعالى وتقدس ويكون
هذا مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى
وصفاته يعني انها واجبة لذات الواجب تقدس واما في
نفسها فهي ممكنة ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان
قائما بذات القديم واجبا به غير منفصل عنه فليس كل
قديم الها حتى يلزم من وجود القدما وجود الالهة
وكونه تعالى فاعلا بالاختيار عند القائل به انما هو في

غير

غير صفاته على هذا القول لكن ينبغي ان يقال الله تعالى
قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدما لئلا يذهب الوهم
الى ان كلا منها قائم بذاته موصوف بصفات الالوهية
ولصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة
الى نفي الصفات والكرامية الى نفي قدمها والاشاعرة
الى نفي غيريتها وعينيتها انتهى قلت المنع متوجه على ان
عدم المغايرة مستلزم لعدم التعدد وليس ذلك مرادا
لهم وانما مرادهم انه مستلزم لعدم التعدد المحظور
فتدبره الثاني الغيران هما اللذان يمكن انفكاك احدهما
عن الاخر بمكان او زمان او بوجود وعدم والغيرية كون
الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود احدهما مع عدم
الاخر اي يمكن الانفكاك بينهما والعينية هي الاتحاد في
المفهوم بلا تفاوت اصلا فلا يكونان نقيضين بل يتصور بينهما
واسطة بان يكون الشيء بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الاخر
ولا يوجد بدونه كالجزء مع الكل والصفة مع الذات وبعض الصفات
مع بعض ومن هنا يندفع ما قيل على الجواب الذي اشار
اليه في النظم من انه رفع للنقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما
لان نفي الغيرية صريحا مثلا اثبات للعينية ضمنا مع نفيها
صريحا ثم اثباتها جمع بين النقيضين وكذا نفي العينية صريحا
مع اثباتها ضمنا جمع بينهما لان المفهوم من الشيء ان لم يكن
هو المفهوم من الاخر فهو غيره والا فهو عينه ولا يتصور
بينهما واسطة ووجه اندفاعه اشتباه الغير اللغوي
بالاصطلاحي الثالث بقي هنا مباحث نفيسة تتعلق بالمقام

ذكرناها بالاصل ولما طوي ذيل مباحث الصفات شرع في نظر
ما الهامة التعلقات مع بيان حال تعددها واتحادها فقال
تعالى مراعيا شرطا محذوفا او اراد الفا الفصيحة في جوابه
للتنبيه عليه فقدرة اي اذا اردت الخوض في متعلق
هذه الصفات بعد الاحاطة بحجها انها بحسب الامكان
فيجب عليك مع القدرة علي ال كما ياتي اخر البحث
ان تعتقد ان القدرة التي مر تفسيرها تعلقت بجنس
الممكن والمراد منه هنا كل ما لا يجب وجوده ولا عدمه
لذاته اذ كل ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه لذاته كليا كان
او جزئيا بعد هذا الامكان وحقيقته لكونه كذلك اوجنسها
او عرضا من العرش الي الفرش بادخال الطرفين بل وما
بهما ان ثبت فدخل ما لا يتصور وجوده من الممكنات
لا لذاته بل لغيره كممكن تعلق علم الله تعالي بعدم وقوعه
كايمان ابوي جهل ولهب مثلا وهو احد قولين في صحة تعلق
القدرة الازلية بالممتنع لتعلق العلم وقد وقع حجة
الاسلام بينهما بحمل احدهما علي النظر لذاته والاخر علي النظر
لتعلق العلم بامتناعه واحتج القايل بصحة تعلق
القدرة بما تعلق العلم بامتناعه بانه لو انتفي تعلق
القدرة لاجل تعلق العلم بعدم الوقوع للزم ان لا يكون
للقدرة متعلق البتة والثاني باطل بالاجماع فالمقدم
مثله وبيان الملازمة علي ان الممكن اما واجب الوقوع
ان تعلق علم الله بوقوعه او مستحيله ان تعلق علم الله

جل وعلا

جل وعلا بعدم وقوعه فلو منعت الاستحالة العارضة من تعلق
القدرة لمنع منه الوجوب العارض لتعلق العلم اذ هما في المنع
من تعلق القدرة سواء ويدخل في الممكنات التي تتعلق بها
قدرة الله تعالي الممكنات الصادرة عن الحيوانات بالاختيار
كما سياتي ان شاء الله كما تدخل فيها الاعدام والتروك الممكنة
وقد مر فيه كلام في مبحث حدوث العالم مبين بالاصل وخرج
بالممكن الواجب والمستحيل لذاته فليسا من متعلقاتها لان القدرة
صفة مؤثرة ومن لازم صحة التاثير قبول الاثر وانقلاب
الواجب جايز او كلاهما محال فما لا يقبل العدم اصلا كالواجب
لا يصح ان يكون اثرا لها والا لزم تحصيل الحاصل وما لا يقبل
الوجود اصلا كالمستحيل لا يصح ان يكون اثرا لها ايضا والا لزم
تحصيل الحاصل او قلب الحقيقة بصيرورة المستحيل جايز
وكلاهما محال ومن هنا تعرف انه لا عجز ولا قصور في
عدم تعلق القدرة الازلية بالواجب ولا بالمستحيل اذ ليسا
من متعلقاتها بل لو تعلقت بهما لزم صحة تعلقها باعدام
نفسها بل باعدام الذات العلية بل باتخاذ الزوجة والولد
والكل محال قل هو الله احد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له
كفوا احد ووقع هنا لابن حزم هذيان بين البطلان
ليس له فيه قدوة ورئيس الا شيخ الضلالة ابليس كما
بيناه بالاصل لا نقال كان اللايق ان ياتي في الممكن بما يدل
علي القدم لانا نقول اشرنا اليه انها متعلقة بالجنس والحقيقة
بعلة الامكان ومتي وجدت العلة وجد المعلول او نقول النكرة
ربما عمت كما شمل لبا في الاثبات بواسطة التعريض القرآن

والمقامات تتنوع بلا تناهي قرينة على ذلك كما حمل عليه بعضهم
قوله تعالى علمت نفس ما احضرت وقولهم تمرة خير من جرادة على
انك قد عرفت ان الصفات على ما حققه السعد مما امكانها
لا يجوز شمول الممكن لها لبطلان كون كل ممكن حادثا فتدبره
فان قلت كيف لا يخرج الواجب والمستحيل وتعلق القدرة
بكل ممكن لا ينبغي تعلقها بغيره قلت لا يخرج من قصر تعلقها
على الممكن كما يوخذ من تقديمه على عامله الذي هو تعلقت
تعلقا صلوحيا على الاصح وهو التعلق القديم بمعنى انها
في الازل صالحة للايجاد والاعدام عند تعلق الارادة الازلية
بهما فيما لا يزال وتعلقا تنجيزيا وهو التعلق الحادث
المقارن لتعلق الارادة بالحدوث حال كونه بلا اي عدم
او تعلقا ملتبسا بلا تناهي افراد ما اي الممكن الذي
به تعلقت بان لا يخرج عن تعلقها فرد منها فاقامة
الظاهر مقام المضمر للضرورة وفي هذا اشارة الى عموم
تعلق القدرة بجميع الممكنات اذ لو اختصت هي او صفة
من صفاته تعالى المتعلقة ببعض ما تصلح له لانقلب
الجائز مستحيلا والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان
الملازمة ان البعض الذي لم تتعلق به تلك الصفة مع
صلاحية تعلقها به هو في صحة تعلقها به مثل البعض الذي
تعلقت به فقصر الصفة في التعلق على غيره منع لما ثبتت
صحته وايضا فتخصيص الصفات ببعض ما جاز ان تتعلق
به يوجب افتقارها الى مخصص مختار لاستواء الجميع
بالنسبة اليها فيلزم الترجيح بلا مرجح وذلك يوجب

حدوثها

حدوثها وقد مر قيام البرهان على وجوب
البقاء والقدم لذاته تعالى ولجميع صفاته فظهر ان اسناد عدم
التناهي لمتعلق القدرة بمعنى انه لا يجوز ان يخرج عنها ممكن
من الممكنات بان تقف دونه ولا تتعلق به اولى من اسناده
اليها كما وقع في عبارات بعض القوم وان صرح السعد
بان ظاهره واولى منه اسناده الى متعلقاتها لما لا يخفى
ولفظ قدرة الله تعالى غير متناهية اما بمعنى انها ليست
لها طبيعة امتدادية تنتهي الى حد ونهاية او بمعنى
انها لا يطرأ عليها العدم فقطعا قد لا يحتاج الى التعرض لهما
له واما بمعنى انها لا تنحصر بحيث يمتنع تعلقها فلان ذكر
يجري بنقص ولان كثيرا من مخلوقاته ابدي كنعيم الجنان
وذلك بتعاقب جزئيات لا نهاية لها بحسب القوة والامكان
ولانه المقتضي للقادرية هو الذات والمصحح للمقدورية
هو الامكان على الراجح فلا انقطاع ولا انقطاع لهما وبهذا
استدلوا على شمول قدرته تعالى العامة لكل موجود ممكن بمعنى انه يصح
تعلقها به وربما توجه عليه انه لم لا يجوز اختصاص بعض الممكنات
بشرط تعلق القدرة او مانع عنه فمجرد وجود المقتضي والمصحح
لا يكفي بدون وجود الشرط وعدم المانع اجيب بانه
لا تمايز للممكنات قبل الوجود ليختص البعض بشرائط المتعلق
وموانعه دون البعض وهذا ضعيف يعني لان الاصح تمايز
العدميات الممكنة بحسب العلم القديم فالاولى التمسك بالنصوص
الدالة على شمول قدرته مثل والله على كل شيء قدير انتهى
تنبيهات الاول خالف في شمول قدرة الله تعالى

والمصحح

للممكنات طوايف منهم المجوس فقالوا انه لا يقدر علي الشرور
حتي خلق الاجسام الموذية وانما القادر علي ذلك فاعل اخر
يسمي عندهم اهرمن ومنهم النظام واتباعه فقالوا انه لا يقدر
علي خلق الجهل والكذب والظلم وساير القبايح ومنهم عباد
واتباعه فقالوا انه ليس بقادر علي ما علم انه لا يقع وكذا
ما علم انه يقع للاستحالة والوجوب ومنهم الكعبي واتباعه
فقالوا انه لا يقدر علي مثل مقدور العبد ومنهم الجبائي واتباعه
فقالوا بانه لا يقدر علي نفس مقدور العبد وقد ذكرنا الرد
علي الجميع بالاصل الثاني شمول القدرة له ثلاثة معاني
احدها كونه تعالي قادرا علي كل ممكن سوا تعلقت به القدرة
والارادة فوجد ام لا فلم يوجد اصلا او وجد بقدرة مخلوق
الثاني كون كل ما يوجد من الممكنات فهو مقدور له
بالذات او بالواسطة الثالث كون كل ما سوي ذاته
تعالي وصفاته من الموجودات فهو واقع بقدرته
وارادته ابتدا بحيث لا موثر سواه وهذا مذهب اهل
الحق من المتكلمين وقيل ما هو الثالث تمسك اهل
الحق بوجوه غير ما تقدم الاول النصوص الدالة
اجمالا علي انه خالق الكل لا خالق سواه وتفصيلا علي
انه خالق السموات والارض والظلمات والنور والموت
والحياة وغير ذلك من الجواهر والاعراض الثاني دليل
التوارد وهو انه لو وقع شي بقدرة الغير وقد عرفت
انه مقدور لله تعالي فلو فرضنا تعلق الارادتين به
معا فوقوعه اما باحدي القدرتين الترجح بلا مرجح واما

بينهما

بينهما فيلزم توارد العلتين المستقلتين علي معلول واحد لان
التقدير ان كلا منهما مستقل بالايجاد فلا يجوز ان تكون العلة
هو المجموع وهذا الخلاف بحركة الجوهر الملتصق بكف جاذب
ودافع فانه لا دليل علي استقلال كل منهما بايجاد تلك الحركة
علي الوجه المخصوص نعم يرد عليه ان قدرة الله تعالي
اكمل فتتعلق بها وتضمحل قدرة العبد الثالث دليل التمانع
وهو انه لو وقع شي بايجاد الغير وفرضنا تعلق قدرة
الله تعالي وارادته بضد ذلك الشي في حال ايجاد الغير
ذلك الشي كحركة جسم وسكونه في زمان بعينه فان وقع
الامران جميعا لزم اجتماع الضدين وان لم يقع شي منهما
لزم عجز الباري وتخلف المعلول عن تمام العلة وخلو
الجسم عن الحركة والسكون وان وقع احدهما لزم الترجيح
بلا مرجح وهو محال لا يقال معني كون قدرته تعالي اكمل انها
اشمل اي اكثر ايجادا ولا اثر لهذا التفاوت في المقدور المخصوص
بالنسبة القدرتين اليه علي السوا لانا نقول بل معناه انها
اقوي واشد تاثيرا فترجح علي قدرة العبد ويبطل اثرها
وستسمع له تتمة تنبيه ان عد كل شطر من الرجز بيتا
توجه علي الناظم الايطا لكن بعضهم اجازه في الرجز وان لم يعد
وهو الحق فلا ايطا والله اعلم ووحدة مفعول لقوله اوجب
لها اي للقدرة السابق بيانها يعني ومما يجب لصفة القدرة
من غير خلاف عندنا انها واحدة لا تتعدد وان تعدد مقدورها
وتباينت احواله نعم يجب لتعلقاتها ان تختلف بحسب
اختلاف تلك الاحوال لما علمت من وجوب التوارد من تعدد

القدما الا بقدر ما تدعوا الضرورة الى ارتكابه وتذكر في
التنبيه الثاني الاتي فيما بعده ما لا بد منه من الاحاطة به هنا
والله اعلم ومثل ذي القدرة في وجوب اختصاص تعلقها
بالممكنات ووجوب عموم تعلقها مع عدم تناهي متعلقاتها
بالمعنى السابق ووجوب وحدتها ارادة اي ارادة الله تعالى
مثل قدرته تعالى في هذه الامور بلا تفاوت وان اختلفت جهة
التعلق فيهما فان القدرة انما تتعلق بالممكنات تعلق الايجاد
او الاعدام والارادة انما تتعلق بها تعلق التخصيص ببعض
ما يجوز عليها بدلا عن غيره كما مر وادلة اثبات هذه المطالب
هي بعينها ادلة تلك المطالب كما لا يخفى على طالب والتنقيد
من اثبات القدرة والارادة صفتين له تعالى موثرتين
الرد على نفاة قدرته تعالى واختياره متمسكين
بوجوه احدها لو كان الباري تعالى فاعلا بالقدرة والاختيار
دون الايجاب فتعلق قدرته باحد مقدوريه المتساويين
بالنظر الى نفس القدرة دون الاخر ان افتقر الى مرجح ينقل
الكلام الى تاثيره في ذلك المرجح ويلزم التسلسل في المرجحات
وان لم يفتقر لزم انسداد باب اثبات الصانع لان مبناه
على امتناع الترجح بلا مرجح وافتقار وتفرع الممكن الى
موثر والجواب منع الملازمتين اي لا نسلم انه لو افتقر
تعلق القدرة الى مرجح لزم التسلسل لجواز ان يكون
المرجح هو الارادة التي تتعلق باحد المتساويين لذاتها
كما في اختيار الجايع احد الرغيفين والهارب احد
الطريقين وثانيها ان تعلق القدرة والارادة بايجاد
العالم

العالم ان كان ازليا لزم كون العالم ازليا لامتناع التخلف عن
تمام العلة وان كان حادثا ينقل الكلام الى تعلقها باحداث ذلك
ذلك التعلق وتسلسل التعلقات الحادثة والجواب
منع الملازمتين اما الاولى فلجواز ان تتعلق القدرة والارادة
في الازل بايجاد العالم فيما لا يزال واما الثانية فلجواز
ان يكون حدوث تعلق القدرة والارادة لذاتيهما من
غير افتقار الى حدوث تعلق اخر على ان التعلقات
اعتبارات عقلية ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبارات
ثالثها ان الواجب اذا استجمع جميع ما لا بد منه
في صدور الاثر عنه وجوديا كان او عدميا وجب صدور الاثر
عنه بحيث لا يتمكن من الترك لامتناع عدم الاثر عند تمام
المؤثر فلا يكون مختارا بل موجبا وان لم يستجمع جميع ما لا بد
منه امتنع صدور الاثر ضرورة امتناع وجود الاثر
بدون المؤثر وحاصل هذا الدليل الا انه لا فرق بين الموجب
والمختار والجواب انه لو سلم امتناع عدم الاثر
عند تمام المؤثر المختار فلا نسلم ان هذا مستلزم كون
الفاعل موجبا لا مختارا فان الوجوب بالاختيار محقق
للاختيار لا مناف له لانه بحيث لو شاء الترك بخلاف
الموجب فظهر الفرق رابعها ان الفاعل لو كان قادرا
على وجود الشيء لكان قادرا على عدمه لان نسبة القدرة الى
الطرفين على السوا لكن اللازم باطل لان العدم الاصلي
ازلي ولا شيء من الازلي باثر القادر وايضا العدم نفي
محض لا يصلح متعلقا للقدرة والارادة لان معناه التاثير

وجب لا تاثير فلا اثر والجواب ان معنى كون العدم مقدورا
ان الفاعل ان شاء لم يفعل اي ان شاء ان لا يوجد لم يوجده وان سلم
استحالة ذكروا انما المستحيل هو انه ان شاء فعل العدم وهذان
الوجهان لا يفيدان الا نفي كون المؤثر قادرا واجبا كان او غيره
خامسها ان الفاعل للشيء بطريق القدرة والاختيار ان
كان الفعل اولى به من الترك لزم استكماله بالغير وان لم
يكن اولى لزم كون فعله عبثا وكلا الامرين محال على الواجب
تعالى والجواب انا لا نسلم ان الفعل اذا لم يكن اولى
به كان عبثا لم لا يكفي في نفي العبث كونه اولى في نفس الامر
او بالنسبة الى الغير من غير ان تكون تلك الاولوية اولى
بالفاعل وان سمي مثله عبثا بناء على خلوه عن نفع
الفاعل فلا نسلم استحالته على الواجب سادسها
ان اثر البارئ تعالى اما واجب الوقوع او ممتنع الوقوع
لانه اما ان يعلم في الازل وقوعه فيجب او لا وقوعه فيمتنع
والا لزم الجهل ولا شيء من الواجب والممتنع بمقدور
لزوال مكنة الترك في الاول والفعل في الثاني والجواب
انه يعلم وقوعه بقدرته ومثل هذا الوجوب لا ينافي
المقدورية بل يحققها تنبيهان الاول نبه
القوم على اشكالات واجوبتها تتعلق بالارادة الاول
منها ان نسبة الارادة الى الفعل والترك والى جميع
الاوقات على السوا اذ لو لم يجب تعلقها بالطرف الاخر
وفي الوقت الاخر لزم نفي القدرة والاختيار واذا كانت

علي السوا

علي السوا فتعلقها بالفعل دون الترك وفي هذا الوقت دون غيره
مفتقر الى مرجح ومخصص لامتناع وقوع الممكن بلا مرجح كما ذكر ثم
ويلزم تسلسل الارادات والجواب انها تتعلق بالمراد
لذاتها من غير افتقار الى مرجح اخر لانها صفة شانها التخصيص
والترجيح ولو للمساوي بل المرجوح وليس هذا من وجود الممكن
بلا موجد وترجحه بلا مرجح في شيء فان قيل فبعد تعلق الارادة
لا يبقى التمكن من الترك وينتفي الاختيار قلنا قد مر غير
مرة ان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار والثاني منها
ان الارادة لا تبقى بعد الايجاد ضرورة فيلزم زوال القديم
وهو محال والجواب انها صفة قد تتعلق بالفعل
وقد تتعلق بالترك فتخصص ما تعلقت به وترجحه وعند
وقوع المراد يزول تعلقها الحادث وبهذا يندفع ما يقال
انها لا تكون بدون المراد فيلزم من قدمها قدم المراد فيلزم
قدم العالم على ان قدم المراد لا يوجب قدم العالم لان معناه
ان يريد الله تعالى في الازل ايجاد العالم واحداثه في وقت
ويشكل بايجاد الزمان الا ان يجعل امرا مقدرا لا تحقق
له في وجود الاعيان فان قيل نحن نردد في الاثر الذي هو
المراد كالعالم مثلا بانه اما لازم للارادة فيلزم قدمه
او لا فيكون مع الارادة جائز الوجود والعدم بالنظر الى نفس
الارادة واما مع تعلقها بالوجود فالوجود مرجح بل لازم وقد
تمنع استحالة زوال القديم وهو مدفوع بما سبق من
البرهان والاسناد بانه يعلم في الازل ان العالم معدوم
سيوجد وبعد الايجاد لا يبقى ذلك المتعلق الازلي قلنا

مدفوع بما عرفت في البحث السابق والثالث منها ان متعلق
ارادته اما ان يكون اولي فيلزم استكماله بالغير او لا فيلزم
العبث والجواب ما مر في الوجه الخامس مما يتعلق
بالقدرة الثاني التعلقات الثابتة للقدرة والارادة والعلم
عند اهل الحق تقدم انها مترتبة فتعلق القدرة تابع لتعلق
الارادة وتعلق الارادة تابع لتعلق العلم فلا يوجد سبحانه او يعدم
من الممكنات عندهم الا ما اراد ايجاده او اعدامه منها ولا يريد
منها عندهم ايضا الا ما علم فما علم انه اراده يكون اراده وما
علم انه لا يكون من الممكنات لم يرد كونه والمعتزلة قبحوا
وبسكين الحق ذبحوا جعلوا تعلق الارادة تابعا للامر لا للعلم
فلا يريد عندهم الا ما امر به من الايمان والطاعة
سواء وقع ذلك ام لا فعندنا ايمان ابي جهل مامور به
غير مراد له تعالى لعلمه سبحانه بعدم وقوعه وكفر ابي جهل
ابي لهب منهي عنه وهو واقع بارادة الله تعالى وقدرته
وعند المعتزلة ايمانه مراد له سبحانه لانه مامور به وكفره
غير مراد له لنهيه عنه فلزمهم وقوع نقص في ملكه تعالى
اذ وقع فيه على زعمهم ما لا يريده تعالى وقد تقدم مبسوطا قال
بعض المتاخرين ثم مع اجماع اهل السنة على ان الكائنات
كلها انما تقع بارادة الله تعالى ولا فرق في ذلك بين الايمان
والكفر وبين الطاعة والمعاصي وغير ذلك من سائر الممكنات
اختلفوا في اطلاق لفظ ارادته تعالى لخصوص الكفر والمعصية
مثلا فمنهم من منعه على طريق الادب فقط لدفع توهم ان الفعل

يستحق

يستحق اسم الكفر والمعصية باعتبار اضافته الى الله تعالى
وهو ليس كذلك وانما ذلك الاسم للفعل المخلوق له تعالى المراد
له باعتبار وجوده في ذات العبد واضافته اليه فالعبد
هو الموصوف بالكفر والمعصية وان لم يكن مخترعا لهما
والله تعالى لا يتصف بهما وان كان مخترعا لهما وهكذا سائر
الافعال انما يوصف تعالى بانه مخترع لها لا انه يتصف بشيء
منها لاستحالة اتصاف ذاته العلية بالحوادث وتقريبه
في الشاهد انك لو وضعت شيئا ذا لون قبيح او معه رائحة
خبيثة في اناء كان المتصف بقبح اللون وخبث تلك الرائحة
انما هو الاناء وان لم يكن للاناء دخل فيهما ولا اثر واما انت
فلا يثبت لك شيء منهما وان كنت الواضع له فيه وبالجملة
فالافعال كلها بالنسبة اليه تعالى حسنة وانما افترقت
باعتبار وجودها في العباد بحسب ما اكتسبوا منها شرعا او عرفا
وان لم يكن لهم اثر في شيء منها البتة قلت وبعضهم وجه
هذا القول بان تخصيص الكفر او المعصية باسنادهما الى ارادة
الله تعالى فيه شبه اقامة عذر للكافر بالمعاصي في دفع الذم
عنهما شرعا وليس ذلك بعذر شرعا لا يسأل عما يفعل او يحكم
وكيفية التعبير على هذا القول ان يعمم جميع الكائنات
بلفظ الارادة فيفهم من التعميم دخول الكفر والمعاصي مع المحافظة
على حسن الادب في التعبير كخالق كل شيء وهو على كل شيء قدير
وخلق كل شيء فقدره تقديرا وله ان يخص على
هذا القول اطلاق لفظ الارادة على الطاعات وكل حسن
شرعا وعرفا لسلامة العبارة حينئذ من سوء الادب

وينبغي ان يقيد هذا ايضا اذا لم يكن في السامعين من يتوهم
من هذا الاطلاق ان المعاصي ليست مرادة له تعالى والا
تعين التعميم لا غير ومما يشبه للقول برعاية
الادب قوله تعالى صراط الذين انعمت عليهم فاسند
الانعام اليه ثم قال غير المغضوب عليهم ولم يقل غضبت
عليهم ومنه وانا لا ندري اشر اريد بمن في الارض ام
اراد بهم ربهم رشدا ما اصابك من حسنة فمن الله وما
اصابك من سيئة فمن نفسك ومن الايمة من احال
تخصيص لفظ الارادة بالكفر والمعاصي ولم يجعل فيه سوء
ادب لوضوح المعنى من الفرق بين المتصف بالشي والمخترع
له ومنهم من فرق بين التعبير في مقام التعليم والايضاح
لمتعلق الارادة فيصح التعميم والتخصيص مطلقا وبين غيره
فيلزم الادب على ما تقرر في القول الاول قال بعض المتاخرين
وهذا الثالث احسن الاقوال قلت الذي يظهر بصحيح
النظر ان هذا الخلاف جار في كل الصفات المتعلقة لكني
لم اقف عليه الا على الوجه السابق وحكى بعضهم اطباقهم
على امتناع خالق القردة والخنازير ونحو ذلك والصواب
انه من مواطن الخلاف والعلم اي ومثل القدرة في وجوب
تعلقه بجميع الممكنات ووجوب عدم تناهي متعلقاته بالمعنى
السابق ووجوب وحدة العلم فهو عطف على الارادة والمخالفة
بالتعريف والتنكير لا تضر لكنه وان شاركهما بان عم
تعلقه في الممكنات المشعر بها لفظ ممكن فيما مر فقد
خالفهما وزاد عليهما بان عم ايضا متعلقا واجبا عقليا

كذاته

لذاته تعالى وصفاته ومانع ايضا المتعلق الممتنع مثلا
كشريكه تعالى واتخاذه تعالى صاحبة او ولدا او وليا من الذل
بمعنى انه يعلم ان هذا ممتنع وان هذا الممتنع لو كان ووجد
كيف كان يكون ويوجد بما ياتي والحاصل انه يجب ان
يعتقد ان علمه تعالى غير متناه اما بمعنى انه لا ينقطع واما
بمعنى انه لا يصير بحيث لا يتعلق بالمعلوم ويحيط بما هو غير
متناه كالاعداد والاشكال ونعيم الجنان فهو شامل لجميع
الموجودات والمعدومات الواجبة والممكنة والممتنعة وجميع
الجزئيات والكليات ومع هذا فهو واحد لا تعدد فيه ولا تكثر
اما وجوب تعلقه سمعا فلمثل قوله سبحانه وتعالى والله بكل
شي عليم عالم الغيب والشهادة لا يعزب عنه مثقال ذرة
في السموات ولا في الارض يعلم خاينة الاعين وما تخفي
الصدور يعلم ما تسرون وما تعلنون الى غير ذلك واما
عقلا فلان المقتضي للعالمية هو الذات اما بواسطة المعنى
اعني العلم على ما هو راي الصفاتية وهو الحق او بدونها على
ما هو راي النفاة وللمعلومية امكانها ونسبة الذات الى الكل
على السوية فلو اختصت عالميته بالبعض دون البعض لكان
ذلك لمخصص وهو محال لامتناع احتياج الواجب في صفاته
وكمالاته اليه لما فانه لوجوب الوجود والغني المطلق واما
وجوب وحدته فلان الناس جمله وتفصيلا انحصروا في
فريقين احدهما اثبت العلم القديم مع وحدته والاخر نفاه
ولم يذهب الى تعدد علوم قديمة احد يعتمد عليه الا ابو
سهل الصعلوكي من الاشعرية فانه قال بان لله تعالى علوما

عموم صح

لا منافاة بينهما كما ان متعلقنا عنا كذلك وهو محجوج بالاجماع قبل
ظهور خلافه كذا قيل ولو حمل على تعدد التعلقات لم يكن
خلافا لما يشير اليه لا يقال كيف يستقيم القول بوحدة العلم
مع انه تعالى عالم بما كان وبما سيكون وبالكائن والعلم
بما سيكون مغاير للعلم بالكائن لان العلم بما سيكون
يستلزم عدمه الان والعلم بالكائن يستلزم وجوده فلو
كان عينه لزم ان يتعلق باحدهما على خلاف ما هو عليه
لانا نقول ان الباري تعالى في ازله يتعلق علمه بوجود
الشيء مضافا الى وقته المعين كما يتعلق به مضافا الى
محله المعين فالمضي والاستقبال محال من عوارض الاخبار
عن تعلق علمه تعالى لا ظروف للعلم اذ ليس زمانيا
حتى يوصف بالماضي والحاضر والمستقبل وانما نشأت
الشبهة من حيث الاخبار عن ذلك التعلق المخصوص بالقول
اللفظي فان تقدم زمن الاخبار عنه على زمن وجود ذلك
الفعل سمي ذلك الاخبار مستقبلا وان تاخر سمي ماضيا
وان قارن سمي حالا فالماضي والمستقبل والحال تسميات
تعرض باعتبار الاخبار عنه اما تعلق العلم بوجوده في
الزمن المعين فشيء واحد قلت وهذا الجواب
مبناه على ان للعلم الازلي تعلقا واحدا ازليا وان ذلك التعلق
موجود حقيقي يمتنع عليه التغير والتبدل واما ان
قلنا انه نسبة واضافة بين العالم والمعلوم او قلنا بان
له تعلقين ازلي وتنجيزي فلا يمتنع عليه التغير والتبدل
بان يتعلق العلم ازلا تعلقا تفصيليا بان كذا سيوجد
فاذا

فاذا وجد انقطع ذلك التعلق وخلفه التعلق التنجيزي
بانه وجد الان فاذا انقضى انقطع ذلك التعلق وخلفه التعلق
بانقضاء وجوده والازلي انما يمتنع عليه التبدل اذا كان قديما
وقد مر الفرق بينهما ويؤيده انقطاع الاعدام الازلية
بالوجودات الحادثة كما صرح به بعض المحققين
فان قلت فمن صرح بان للعلم تعلقا ازليا وتعلقا تنجيزيا
قلت الفاضل الرومي في حواشي شرح العقايد وكذلك
القاضي البيضاوي في تفسير قوله تعالى لنعلم اي الحزبين
احصى لما لبثوا امدا وقد ذكرنا لفظه عند قول الناظم فيما مر
وما ابقى لمكتسب وكذلك العلامة سعد الدين في شرح المقاصد
وقد ذكرنا لفظه عند قول الناظم حي وبالجملة فلا يغتر
بهذا الكلام المستلزم لما فساده بديهي فيجب الرجوع
لما حققه المحققون ولولا ما بلغنا عن بعض جهلة العصر ممن
يدعي انه ادرك الجلال السيوطي وظن ان العلم بكبر السن
فتجرى على الله و اقوال التفسير والحديث من غير ان يفهم
ما يتخاطب به العامة من الحديث بل تعاطى اقراء علم الكلام
للعوام ولا يدرك مدلول الكلام انه لم يقل احد بان للعلم
تعلقين ازليا وتنجيزيا متمسكا بهذا الكلام الخالي
عن دعوى الحصر بل يمكن حمله على بيان احد التعلقين واذاع
ذكره بين اخوانه من المغفلين واقرانه من الجاهلين ومن كان
على شاكلته ممن هو اجهل المقلدين وخفنا ان يغتر
الناس بما قال ما تعرضنا لذكره لشهرة علمه بين الحقير
والجليل ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم تتمة

المخالفون في شمول علمه تعالى وعمومه منهم من قال بمتنع علمه
بعلمه ومنهم من قال لا يجوز علمه بما لا يتناهى ومنهم من لم
يجوز علمه تعالى بذاته ومنهم من لم يجوز علمه بغيره ومنهم
الفلاسفة حيث ذهبوا على ما هو المشهور من مذهبهم الى
انه يمتنع علمه تعالى عن قولهم علوا كبيرا بالجزئيات على وجه
كونها جزئيات اي من حيث كونها زمانية يلحقها التغيير
لان تغير المعلوم يستلزم تغير العلم وهو على الله تعالى محال
في ذاته وصفاته واما من حيث انها غير متعلقة بزمان
فتعلقها تعلق بوجه كلي لا يلحقه التغير وادلة الجميع والجواب
عنها بالاصل وجوابنا المنع وسنده ان العلم اما اضافة
او صفة ذات اضافة وتغير الاضافة لا يوجب تغير
المضاف كالقديم يتصف بانه قبل الحادث اذا لم يوجد
الحادث ومعه اذا وجد وبعده اذا فني من غير تغير ذات
القديم فعلى كون العلم اضافة لا يلزم من تغير المعلوم الا
تغير العلم دون الذات وعلى تقدير كونه صفة ذات
اضافة لا يلزم تغير العلم فضلا عن الذات لان التغير
والتبدل انما هو لاحق للتعلقات لا لنفس الصفة
المتعلقة ولا للذات وهناك اجوبة اخر ذكرناها مع
ايضاح المنع والسند بالاصل قال السعد وربما
استدل على علمه تعالى بالجزئيات بان الخلق جهلا ونقص عنه صح
وبان كل احد من المطيع والعاصي يلجا اليه في كشف الملمات
ودفع البليات فلولا انه مما يشهد به تطوره جميع العقلا
لما كان كذلك وبان الجزئيات مستندة الى الله تعالى ابتدا
او

او بواسطة وقد اتفق الحكما على انه عالم بذاته والعلم بالعلة
موجب للعلم بالمعلول وهذه احدى المسايل التي كفرهم الفقها
بسببها وفي الفتوحات لابن عربي انما ارادوا انه سبحانه عالم
بالجزئيات في ضمن الكليات من غير احتياج الى تحليل وتفصيل
كما في علم المخلوقات فارادوا المبالغة في التنزيه فاخطاوا
في التعبير فقط انتهى وهو مع ما اشتهر من ان من نصر
الحاتمي هو الحاتمي خلاف المشهور عنهم وادلتهم ايضا مصرحة
بخلافه فلا يسمع كيف وقد عرفت بخطايهم في التعبير من
غير ان ياتي بحجة تدل على ذلك المراد ولا حول ولا قوة الا بالله
العلي العظيم تنبيه منع سيدي احمد زروق نفعنا الله
به ان يقال ان علمه يتعلق بالمعلومات اجمالا لايهامه انه
لا يتعلق بها تفصيلا وان يقال يتعلق بها اجمالا وتفصيلا
للتنافي فالواجب ان يقال يتعلق بها تفصيلا والبحث
فيه مجال ومثل ذا العلم في وجوب تعلقه بالواجب والممتنع
والجايز كليا كان كل منها او جزئيا وفي وجوب وحدته وفي
وجوب عدم تناهي متعلقاته كلامه اي كلام الله سبحانه
النفسي القديم القايم بذاته اما وجوب عموم تعلقه بمتعلقاته
الثلاثة وعدم تناهيه فلما مر مرارا واما وجوب وحدته فهو
مذهب المحققين من اهل الحق وبينه امام الحرمين بما قال فيه
السعد انه الاقرب وحاصله ان ثبوت صفة الكلام انما هو
بالسمع دون العقل ولم يرد السمع بالتعدد بل انعقد الاجماع
على نفي كلام ثان قديم ولم يمتنع التكلم بالامر والنهي والخبر
وغيرها بكلام واحد لحكمنا بانه واحد ازلا لا يتعلق فيه جميع

التعلقات كما في سائر الصفات وإن كانت العقول
قاصرة عن إدراك كنه هذا المعنى وإذا تحققت
هذا فالأمر كذلك في الذات وجميع الصفات وقد يستدل
على وحدة الكلام بأنه لو تعدد لم ينحصر في عدد لأن نسبة
الموجب إلى جميع الأعداد على السواء وحاصل أن الكلام
الأزلي صفة واحدة قائمة بذاته تعالى كقيام العلم بها
وكقيام الكلام النفسي بنا لكن من غير انقطاع ترتيب ولا حروف
مخيلة وكقيام القرآن بنفس الحافظ كذلك لما علمت
من وجوب مخالفته للحوادث وهو صفة أزلية واحدة
سواء عبر عنها بما يسمى بالقرآن أو بما يسمى بالتوراة
أو بما يسمى بغيرهما لا تكثر فيها وإنما التكثر والتعدد
في المتعلقات بحسب تكثر المتعلقات العارضة هي لها
فيما لا يزال وإن كان بعض مدلول تلك التعلقات أزليا مثل
قل هو الله أحد وإنا أرسلنا نوحا وتبت يدا أبي لهب
والله لا إله إلا هو الحي القيوم فهو في الأزل متعلق تعلقات
شتى وذهب عبد الله بن سعيد القطان إلى أنه في الأزل واحد
وليس شيئا من الأقسام الآتية وإنما يصير أحدها فيما
لا يزال واعترض بأنه يلزم عليه وجود الجنس من غير وجود
أحد أنواعه وهو ليس بمعقول وأيضا يلزم عليه تغير القديم
وهو محال وأما الجواب عنه بأنه إنما أراد أنه أمر واحد
يعرض له أحد تلك التعلقات الحادثة من غير أن يتغير في
نفسه فهو رافع للخلاف وقد اطبقوا على عده خلافا وذهب

فخر الدين

فخر الدين الرازي إلى أنه في الأزل خبر فقط ومرجع الباقي إليه
لأن الأمر بالشيء إخبار باستحقاق فاعله الثواب وتاركه
العقاب والنهي بالعكس وعلى هذا القياس وضعف هذا
لأنا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة وغاية ما تبين أن ذلك
لازم للأمر والنهي لا حقيقتهما واستلزام البعض للبعض
لا يوجب الاتحاد فإن قلت فقد ذهب إلى وحدة الكلام الأزلي
كل واحد ممن ذكرت فأي قرينة في كلام الناظم تعين بعضها
دون غيره قلت العرف عند إطلاقه ينصرف للمعهود من مدلولاته
عند الأشعري أو الكامل منها وليس هو إلا ما ذهب إليه
إمام الحرمين فإن قلت إثبات التعلق أزلا للكلام القديم من
لازمه انقسامه أزلا إلى أمر ونهي وإخبار واستخبار ونداء وغير
ذلك فيلزم عليه وجود الأمر بلا مأمور والنهي بلا منهي والإخبار
بلا مخبر عنه وبلا سامع والنداء والاستخبار بلا مخاطب
وكل ذلك عبث لا يصح نسبته إلى الحكيم تقدس قلت هذا
سؤال صعب مشهور بين القوم ولهم عنه أجوبة منها
ما ذهب إليه عبد الله بن سعيد القطان من أن كلامه في الأزل
ليس بأمر ولا نهي ولا خبر ولا غير ذلك وإنما يصير أحد هذه
الأقسام فيما لا يزال كما مر آنفا ومنها أن وجود المخاطب
في الشاهد إنما يلزم لنفي العبث في الكلام اللفظي الحسي وأما
الكلام النفسي فيكفي في انتفاء العبث وجوده في العقل والعلم
ومنها أن السفه أو العبث إنما يلزم لو خوطب المعدوم
وأمر ونهي في حال عدمه وأما لو خوطب وأمر ونهي على تقدير

وجوده وصيرورته اهلا للتحصيل بان يكون طلبا للفعل ممن
سيكون ويوجد عاقلا كما في طلب الرجل من ولده الذي يقدر
وجوده باخبار صادق بعد ثبوته بان يكتسب الفضائل
ويجتنب الرذائل كما في خطاب النبي صلى الله عليه وسلم
باوامره ونواهيه كل مكلف يولد الى يوم القيامة اذ اختصاص
خطاباته باهل عصره وثبوت الحكم فيما عداهم بطريق القياس
بعيد عند القوم جدا نعم لو قيل خطاب الحاضرين قصدا
والغائبين والمعدومين ضمنا وتبعا لم يبعد من السفه
والعبث في شيء لكان شيئا قال السعد واعلم ان هذا
الجواب هو المشهور بين الجمهور وكلامهم متردد في ان
معناه ان المعدوم مامور في الازل بان يمتثل ويأتي
بالفعل على تقدير الوجود والمعدوم ليس بمامور في
الازل لكن لما استمر الامر الازلي الى زمان وجوده صار
بعد الوجود مامورا ومنها ان السفه هو ان يخلو
الحادث عن الحكمة والعاقبة الحميدة وما يتعلق بها والقديم
ليس كذلك ان لا يطلب لثبوته حكمة وغرض ومنها
ان السفه والعبث هو الخلو عن الحكمة بالكلية والامر
الازلي ليس كذلك لترتب الحكمة عليه فيما لا يزال فان
قلت يلزم من ثبوت التعلقات الازلية للكلام عدم
مطابقة الواقع في اخباره تعالى وهو محال لان الاخبار
بطريق المضي كثير في كلام الله تعالى مثل انا ارسلنا نوحا
وقال موسى لقومه وعصى فرعون ربه وانا انزلناه في
ليلة مباركة وانا انزلناه في ليلة القدر الى غير ذلك اذ صدقه

يقتضي

يقتضي سبق وقوع النسبة ولا يتصور السبق على الازلي فيتعين المحال
قلت اجيب عنه بان كلامه في الازل لا يتصف بالماضي
ولا بالحال ولا بالاستقبال لعدم الزمان وانما يتصف بذلك
فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة والاوقات
قال السعد وتحقيق هذا مع القول بان الازلي مدلول اللفظ
عسر جدا وكذا القول بان المتصف بالمضي وغيره انما هو اللفظي
الحادث دون المعنى القديم انتهى فان قلت يلزم على
جعل هذه التعلقات ازلية ان تكون التكاليف باقية ابدا
حتى في دار الجزاء لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وان لا تختص
مكالمة موسى عليه السلام بالطور بل تستمر ازلا وابدا واللازم
باطل اجماعا قلت اجيب بان الكلام وان كان ازليا الا ان
تعلقاته المتعلقة بالحوادث منقسمة الى ازلية وحادثة
فالحادثة لا اشكال في انقطاعها واما الازلية فهي اعتبارات
واحوال وليست من الموجودات الحقيقية العينية المستقلة
بوجودها حتى في انفسها فلا يضر انقطاعها ايضا عند حدوث
التعلقات الابدية فالمتعلقات بالافعال والاشخاص
حادثة بارادة الله تعالى واختياره وعلمه فيتعلق الامر
بصلاة زيد مثلا بعد بلوغه تنجيزا وينقطع بموته لحدوثه
كانقطاع التعلق الازلي الصلوحي بالتنجيزي وهكذا في
تعلق الكلام بموسى عليه السلام في الطور على انك اذا تحققت
فالمختص بالطور سماع موسى الكلام وظهوره لا وجود
الكلام وابتداؤه وهذا ايجاب عن ايراد مشهور وهو ان
القديم تستوي نسبته الى جميع ما يصح تعلقه به كما في العلم

والقدرة فيتعلق الامر والنهي لكل فعل حتى يكون المامور منهيا
وبالعكس واللازم باطل قطعا وهذا الزامي علينا حيث لا نقول
بالحسن والقبح لذات الفعل لتمتنع صحة تعلق الامر بما يتعلق
به النهي وبالعكس واشار بقوله فلتتبع الى صعوبة اثبات
التعلقات الازلية للكلام مع اثبات انه واحد لا تعدد فيه
ولا تكثر يعني ان القوم حكموا للكلام بهذه الاحكام واقاموا
عليها ما علمت من الادلة ولا يليق بنا الا اتباعهم خاتمة
ستعلم ان الكذب على الرسل والملايكة محال لعصمتهم واما
استحالة الكذب على الله تعالى ففيهما وقفة وتمسك بعض
المحققين عليها بوجوه منها الاجماع ومنها تواتر الاخبار
بصدقه من الانبيا الثابت صدقهم بدلالة المعجزات
من غير توقف على كلام الله تعالى فضلا عن صدقه ومنها
ان الكذب نقص باتفاق العقلا والنقص عليه سبحانه
محال ومنها انه امارة العجز او الجهل او العبث وكله محال
عليه تعالى ومنها انه لو اتصف سبحانه في الازل بالكذب
في خبر ما لامتنع صدقه فيه لان ما ثبت قدمه امتنع
عدمه لكنا نعلم بالضرورة ان من علم بالنسبة لا يمتنع
عليه ان يخبر عنها على ما هي عليه وطريق اطراد هذا
الوجه في كلامه المنتظم من الحروف المسموعة انه عبارة
عن كلامه الازلي ومرجع الصدق والكذب الى المعنى ه
واعترض بعضهم وجه كون الكذب نقصا بانه لا يتم
الا على راي المعتزلة القايلين بالقبح والحسن العقليين
وقال امام الحرمين لا يمكن التمسك في تنزيه الرب
سبحانه

سبحانه عن الكذب بكونه نقصا لان الكذب عندنا لا يقبح لعينه
وقال صاحب التلخيص الحكم بان الكذب نقص بان كان
الكذب
عقليا كان قولا بحسن الاشيا وقبحها عقلا وان كان سمعيا
لزم الدور ولا يخفى ما في كلامه لانه مبني على ان مرجع الادلة
السمعية الى كلام الله تعالى وصدقه وان تصديق النبي عليه
الصلاة والسلام بالمعجزة اخبار خاص وفيه ما مر البحث فيه
وكل بالرفع مع اضافته موجود واجبا كان او ممكنا جوهرا
كان او عرضا كليا كان او جزييا انط للسمع اي اعتقدوا
احكم وجوبا تعلق سمع الله سبحانه الازلي به لوجوب كونه
في نفسه كذلك واللام في للسمع زايدة كذا السمع اي مثله في
وجوب عموم تعلقه بكل موجود البصر الازلي فيجب علينا
ايضا ان نعتقد فيه ذلك لكونه في نفسه كذلك فليس
سمعه تعالى خاصا بالاصوات بل يعم ساير الموجودات
ذوات كانت او صفات فيسمع ذاته العلية وجميع صفاته
الازلية كما يسمع ذواتنا وما قام بنا من صفاتنا كعلومنا
والواننا وهكذا بصره سبحانه ولا يختص بالالوان ولا
بالاشكال والاكوان فحاصله حكم السمع سوا بسوا فمتعلقهما
واحد كما قاله بعض المتاخرين وهو ظاهر على انهما نوعان
من العلم لا صفتان متباينتان له بالحقيقة فيكون
خلاف التحقيق ولم اره لغيره من اهل الفن المعول عليهم
الا قول السعد في شرح المقاصد كما ياتي نقله عنه عند قول
النظم ونزه القران اي كلامه ان حجة الاسلام الغزالي
والاشعري ان موسى عليه السلام سمع كلام الله الازلي بلا

صوت ولا حرف كما نرى ذاته في الاخرة بلا كم ولا كيف وهذا على مذهب
من يجوز تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات
لكن سماع غير الصوت والحرف لا يكون الا بطريق خرق العادة
انتهى وهو انما هو في غير سمعه وبصره سبحانه من الحوادث
ولو كان القيد في هذا النقل منقولا لقيل بذلك في سمعه وبصره
سبحانه بالاحرى فمن وجده صريحا منقولا لاهل الفن في
المسئلة فليدل عليه ابتغاء للثواب من الوهاب وفي كلام
السعد وغيره من المحققين ان السمع صفة تتعلق بالمسموعات
وان البصر صفة تتعلق بالمبصرات فلم يتحد متعلقهما كما تقدم
عند قوله حي ولا شك في جريانه على انهما صفتان مباينتان
للعلم بالحقيقة نعم هو على بعده محتمل للتعميم والتخصيص كما
هو ظاهر بادنى تامل وغني عن التنصيص وادراكه معطوفا
على البصر بحرف العطف المحذوف للضرورة اي ومثل سمعه
ايضا في تعلقه بمطلق الموجودات خاصة الصفة الازلية
المسماة ادراكه سبحانه ان قيل بثبوته له زيادة
على علمه وسمعه وبصره كما هو راي امام الحرمين على الوجه
السابق تحريره واما على قولي النفي والوقف فلا تعلق له بلا
متعلق ومثل علم خبر مبتداه هذه الصفات الاربع وهي
الكلام والسمع والبصر والادراك ان قيل به والمراد المغايرة
اللغوية بمعنى التخالف والتباين في الحقيقة لا العرفية
بمعنى صحة الانفكاك لاستحالته على الصفات الازلية بعضها
مع بعض وحكمنا بهذه المغايرة بين هذه الصفات
وبين العلم كما اي مماثل لحكمكم بالتغاير بينهما الذي

ثبت

ثبت عند القوم بالادلة السابقة فان قلت اذا وجب
تعلق هذه الصفات بكل موجود والعلم ايضا قد وجب له
التعلق بذلك لزم اما تحصيل الحاصل واجتماع المثلين
ان كان ما تعلقت به كل واحدة من هذه الصفات عين
ما تعلقت به الاخرى واما خفاء بعض المدركات بها
على العلم وغيره ان كان غيره وكلاهما محال عليه سبحانه
قلنا نختار الاول ولا يلزم تحصيل الحاصل ولا اجتماع
المثلين وذلك ان هذه الصفات غير متحدة في نفسها سواء
قلنا انها انواع العلم ام لا فتعلقاتها كذلك غير متحدة
فاجتماع تعلقاتها في متعلق واحد ليس من تحصيل الحاصل
ولا من اجتماع الامثال بل كل تعلق منها له حقيقة من
الانكشاف تباين حقيقة سواه غاية الامر انا
عاجزون عن تمييز تلك الحقايق بما يعينها ويشخصها
مع كون كل حقيقة غاية لجميع ما تصلح له من المتعلقات
ونظيره انا نقول ان متعلق القدرة والارادة واحد وهو كما
الممكنات ولا يلزم من اجتماعهما في متعلق واحد تحصيل
الحاصل ولا اجتماع الامثال مع اختلاف حقيقتي تعلقيهما
وكل منهما عام التعلق بحقيقته لجميع الممكنات كذا قاله
بعض المتاخرين وفيه ما فصلناه بالاصل والعجز عن الوقوف
على كنه ساير الصفات الذاتية لا ينفك عنه البشر فلا يضر
في الاعتقاد لا يكلف الله نفسا الا وسعها ثم هي استينافية
او للترتيب في الاخبار الحياة الازلية السابقة تفسيرها
مبتدا خبره ما نافية مهملة وبشيء معمول تعلقت

المتن بما يعني ان الحياة الازلية ليست من الصفات المتعلقة التي
ضابطها انها ما يقتضي لذاته امرا زايدا على القيام بمحله
كالقدرة فانها تقتضي امرا زايدا على القيام بمحلها وهو
المقدور الذي يتاتى بها ايجاده واعدامه وكالارادة فانها
تقتضي لذاتها مرادا يتخصص بها والعلم فانه يقتضي لذاته
معلوما ينكشف به والكلام فانه يقتضي لذاته معنى يدل
عليه والسمع فانه يقتضي لذاته مسموعا يسمع به والبصر
فانه يقتضي لذاته مبصرا يبصر به وانما هي من الصفات
الغير المتعلقة بشي التي ضابطها انها ما لا يقتضي امرا
زايدا على القيام بمحله فهي صفة مصححة للادراك بمعنى
انها شرط عقلي له يلزم من عدمها عدم الادراك ولا يلزم
من وجودها وجود الادراك ولا عدمه تنبيهات
الاول انما سكت عن وحدة هذه الصفات للعلم بها
مما تقدم بالمتابعة اذ لا فرق واما عدم تناهي متعلقاتها
فاكتفى عنه بادخاله اداة العموم وهي كل في اولها والله اعلم
الثاني تلخص مما مر ان الصفات الثبوتية قسمان
غير متعلقة وهي الحياة ومتعلقة وهو ما عداها ثم هو
اما ان يتعلق بجميع اقسام الحكم العقلي كالعلم والكلام او
ببعضها كالقدرة والارادة بالممكنات والسمع والبصر
والادراك بالواجبات والجايزات الموجودة الثالث
ذكر القرطبي ان الخوض في تعلقات الصفات واختصاصاتها
من تدقيقات علم الكلام وان العجز عن ادراكه غير مضر في
الاعتقاد كما بسطناه عنه في تعليق الفوايد وعند نا معاشر
اهل

اهل الحق والسنة ان الله سبحانه وتعالى اسما منها ما علمناه
ومنها ما لم نعلمه واسماوه المنعوتة في القران بالحسنى المعبر
بدله هنا للوزن بالعظمة بمعنى المعظمة للكشف دون
التخصيص قديمة اما باعتبار التسمية بها واما باعتبار انها
كلام نفسي عبر عنه بها وان كانت الالفاظ حادثة كوضعها
والثاني خير من الاول لانها قدم الصفات عنه ومن الثالث
لانها قدم الكلام النفسي عنه وخالفنا المعتزلة في ذلك فقالوا
انه تعالى كان ازلا بلا اسم ولا صفة فلما اوجد الخلق وضعوا له
الاسما والصفات كما نبه عليه القرطبي وابن التلمساني قال
السنوسي وهذا القول منهم اشد خطا من قولهم بخلق القران
لاشعاره بالاحتياج لاغيره وياتي قدمها بعد ان شا الله
تعالى تتمة الصواب ان معنى احصاها في قوله عليه الصلاة
والسلام ان لله تسعة وتسعين اسما ماية الا واحدا من
احصاها دخل الجنة انه وتر يحب الوتر حفظها كما فسره البخاري
والاكثرون مستدلين برواية من حفظها دخل الجنة اي اولا مع
السابقين وهو المشهور وفي الاصل اقوال اخر وفوايد
عز روالله اعلم تنبيهات الاول تلك الاسما على
ما في الاذكار عن الترمذي هو الله الذي لا اله الا هو الرحمن
الرحيم الملك القدوس السلام المومن المهيمن العزيز الجبار
المتكبر الخالق البارئ المصور الغفار القهار الوهاب
الرزاق الفتاح العليم القابض الباسط الخافض الرافع المعز
المذل السميع البصير الحكم العدل اللطيف الخبير الحليم العظيم
الغفور الشكور العلي الكبير الحفيظ المقيت الحسيب الجليل

الكريم الرقيب المجيب الواسع الحكيم الودود المجيد الباعث الشهيد
الحق الوكيل القوي المتين الولي الحميد المحصي المبدي المعيد المحيي
المميت الحي القيوم الواجد الماجد الواحد الصمد القادر الاحد الزوجه
المقتدر المقدم الاول الاخر الظاهر الباطن الوالي المتعالي البر
التواب المنتقم العفو الروف مالك الملك ذو الجلال والاكرام
المقسط الجامع الغني المغني المعطي المانع الضار النافع
النور الهادي البديع الباقي الوارث الرشيد الصبور قال
محيي السنة روى المقيت بالقاف والتا فوق بدل المغيث
والقريب بدل الرقيب والمبين بالموحدة بدل الموحدة
المتين بالمثناة فوق والمشهور المثناة انتهى التالي
قال السعد مفهوم الاسم قد يكون نفس الذات والحقيقه
وقد يكون ماخوذا باعتبار الاجزا وقد يكون ماخوذا
باعتبار الصفات والافعال والسلوب والاضافات
ولا خفا في تكثر اسما الله تعالى بهذا الاعتبار وامتناع
ما يكون باعتبار الجز لتنزهه عن التركيب واختلفوا
في الموضوع لنفس الذات فقيل جايز بل واقع كقوله
الله تعالى فان الجمهور على انه علم للذات المخصوص
سبحانه وكونه ماخوذا من الاله بحذف الهمزة وادغام
اللام ومشتقا من اله ياله او وله يوله او لاه يليه اذا احتجب
او لاه يلوه اذا ارتفع او غير ذلك من الاقاويل الصحيحة
والفاسدة لا ينافي العلمية ولا يقتضي الوصفية وقيل جايز غير
لان الوضع يقتضي العلم بالموضوع له ولا سبيل للعقل الى العلم
بحقيقة الذات واجيب بانه يجوز ان يكون
الواضع

الواضع هو الله تعالى وبانه تكفي معرفة الموضوع له بوجه من
الوجوه لكونه حقيقة ذات واجب الوجود فالموضوع له
يكون هو الذات مع انه لا يعرف بكنه الحقيقة واما الاستدلال
بان اسم الله تعالى لا يكون الا حسنا والحسن انما هو بحسب
الصفات دون الذات وبان الاسم العلم انما يكون لما يدرك
بالحس ويتصور في الوهم وبان العلم قايم مقام الاشارة ولا
اشارة الى الباري تعالى وبان العلم لا يكون الا لغرض التمييز عن
المشاركات الشرعية والجنسية فلا يخفى ضعفه الثالث
قال السعد ايضا الاسم باعتبار الاشتقاق ما يكون علامة
للشي ودليلا يرفعه الى الذهن من الالفاظ والصفات والافعال
فيعم جميع انواع الكلمة وقد يستعمل عرفا في اللفظ الموضوع لمعنى
سوا كان مركبا ومفردا مخبرا عنه او خبرا او رابطة
بينهما واصطلاحا في المفرد الدال على معنى في نفسه غير
مقترن باحد الازمنة الازمنة وضعا على ما هو مصطلح
النحاة والمسمى هو المعنى الذي وضع الاسم بازايه والتسمية
وضع الاسم للمعنى وقد يراد بها ذكر الشي باسمه كما يقال
سمى زيدا ولم يسم عمرا ولا خفا في التغاير بين الامور الثلاثة
وانما الخفا فيما ذهب اليه اصحاب الاشعري من ان اسما
الله تعالى ثلاثة اقسام ما هو عين الذات كالله والموجود
وما هو غيرها كالخالق وما هو لا عين ولا غير كالعالم على
ما مر ويوضحه انهم يريدون بالتسمية اللفظ وبالاسم
مدلوله كما يريدون بالوصف قول الواصف وبالصفة
مدلوله وكما يقولون ان القراة حادثة والمقرو قديم الا

من ان الاسم نفس المسمى
وفيما ذهب اليه الاشعري
ــه

ان الاصحاب اعتبروا المدلول المطابقي فاطلقوا القول بان الاسم
نفس المسمى للقطع بان مدلول الخالق شيء ماله الخلق لا نفس
الخلق ومدلول العالم شيء مدلوله العلم لا نفس العلم والشيخ اخذ ماله م
المدلول اعم واعتبر في اسما الصفات المعاني المقصودة فزعم
ان مدلول الخالق الخلق وهو غير الذات ومدلول العالم العلم
وهو لا عين ولا غير ثم ساق ادلة الفريقين كما نقلنا كل ذلك
عنه بالاصل وقال القاضي الاسم ان اريد به اللفظ فغير المسمى
متالف من اصوات متقطعة غير قارة ويختلف باختلاف
الامم والاعصار ويتعدد تارة ويتحد اخرى والمسمى لا يكون
كذلك وان اريد به ذات الشيء وهو المسمى لكنه لم يشتهر
بهذا المعنى وقوله سبح اسم ربك الاعلى المراد به اللفظ لانه كما
يجب تنزيه ذاته وصفاته عن النقايص يجب تنزيه
الالفاظ الموضوعة لها عن الرفث وسوء الادب او الاسم
فيه مقحم كما في قول الشاعر الى الحول ثم اسم السلام عليكما
وان اريد به الصفة كما هو راي الاشعري انقسم هو انقسام
الصفة عنده الى ما هو نفس المسمى كالموجود والى ما هو غيره
نحو الخالق والى ما ليس هو ولا غيره كالعالم انتهى بزيادة
يسيرة وهو جمع بين القولين من ان الاسم عين المسمى او
غيره واشارة الى ان الخلف لفظي كما ان قوله وقوله سبح
اسم ربك الخ جواب ما يقال الاسم هنا بمعنى الذات لان
التنزيه تطلق عما والله اعلم كذا اي مثل اسمايه سبحانه
في وجوب القدم لها عندنا لتقدمه رتبة وان تاخر لفظا
صفات ذاته اي القايمة بذاته سبحانه فيها ما حققنا
لا كقيام

لا كقيام العرض بمحله بل بمعنى اختصاصها به اختصاص
الناعت بالمنعوت وهي صفات المعاني السبع السابقة
قديمة هذا خبر المبتدا الذي هو اسماؤه والظرف
قبله لغو متعلق بهذا الخبر قدم لافادة قصور القول بوجوب
القدم وعدم المسبوقية بالعدم لمجموع الاسما والصفات
على اهل الحق اذ لو لم تكن قديمة لكانت حادثة فيلزم
قيام الحوادث بذاته تعالى ويلزم كونه تعالى عاريا عنها
في الازل ويلزم افتقارها الى المخصص وهو ينافي وجوب
الغنا المطلق ويلزم ايضا في اضدادها كالعجز والجبر
والجهل والبكم والصمم والعمى ان تكون قديمة فيستحيل زوالها
اذ ما ثبت قدمه استحال عدمه على ما عرفت في بحث
حدوث العالم فيستحيل وجود هذه الصفات وهي شرط في
وجود العالم وحدوثه فيلزم ان لا يوجد منه شيء ابدا
ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء شرطه والحس والعيان
يكذبه ويلزم ايضا اما الدور او التسلسل وبيانه
ان القدرة مثلا لو كانت حادثة لزم افتقارها الى محدث قادر
بقدرة ثم ينتقل الكلام الى هذه القدرة التي توقفت عليها القدرة
القدرة الاولى فيلزم ان تكون ايضا حادثة لمماثلتها للاولى
فتتوقف هي ايضا على قدرة اخرى للفاعل فان كانت هذه الاخرى
هي الاولى التي كانت تتوقف عليها لزم الدور وان كانت غيرها
لزم فيها ايضا ما لزم في الاولى وهكذا ابدا فيلزم اما الدور
او التسلسل والدور والتسلسل باطلان فما ادى اليهما
كذلك واستدل الحكما على قدم الصفات بوجوه اخر بيناها

مع ردها بالاصل تنبيـــها الاول قال السعد مما
يتوجه على كون صفاته تعالى قديمة شبهة قوية وان
كانت الزاميه المقدمات وذلك ان بقا الوكانت صفاته
تعالى قديمة لزم قيام المعنى بالمعنى لان القديم يكون باقيا
بالضرورة وعندكم بقا الشي صفة زايدة عليه قايمة به
وقيام المعنى بالمعنى باطل ولصعوبتها اختلفوا في الجواب
عنها فمنهم من امتنع عن وصف الصفات بالبقا فلم يقل
علمه باق وقدرته باقية بل يقول هو باق بصفاته
وهذا ضعيف جدا لان الدايم الموجود ازلا وابدا
من غير طريان فنا عليه اصلا اتصافه بالبقا ضروري
لا يفيد التحرز عن التكلم به ومنهم من قال هي باقية
ببقا هو بقا الذات فانه بقا للذات وللصفات وللبقا
لانها ليست غير الذات بخلاف بقا الجوهر فانه لا يكون
بقا لاعراضه لكونها مغايرة له والبقا القايم بالشي
لا يكون بقا لما هو غيره بهذا اصحاب الاشعري واعترض
عليه بان الصفات كما انها ليست غير الذات ليست
عينها فكيف يجعل البقا القايم بالذات بقا لما ليس بالذات
ولما لم يقم به البقا ولهذا لا ينصف بعض صفات الذات
مع انها ليست غير الذات بالبعض فلا يكون العلم مثلا حيا
قادرا فظهر ان علة امتناع بقا العرض ببقا الجوهر ليست
تغايرهما بل كون احدهما ليس الاخر ومنهم من قال
ان الصفة باقية ببقا هو نفسها فالعلم مثلا علم للذات فيكون
به عالما وبقا لنفسه فيكون به باقيا كما ان بقا الله تعالى بقا له

وبقا للبقا

وبقا للبقا ايضا وهذا كالجسم يكون كاينا بالكون والكون يكون
كاينا بنفسه وجاز حصول باقيين ببقا واحد لان احدهما كان
قايما بالاخر فلم يرد الى قيام صفة بذاتين بخلاف حصول متحركين
بحركة واسودين بسواد وله تتمة بالاصل قلت والحق
كما سلف ان البقا عند الاشاعرة من الصفات السلبية وعليه فلا
تتوجه الشبهة كما ان الحق انه عند الماتريدية ليس صفة زايدة
على النفي بل هو استمرار للوجود على ان من العلما من جوز
قيام المعنى بالمعنى وانما الممتنع قيام العرض بالعرض لان معناه
التبعية في التحيز والعرض لا يستقل بالتحيز فلا يتبعه غيره بل
كلاهما يتبعان الجوهر والله اعلم فان قلت قصر التنزل
بقدم الصفات على اهل الحق غير ظاهر اذ لا قايل بها غيرهم قلت
اما اولا فالمقصور على اهل الحق التنزل لمجموع قدم الاسما وقدم
الصفات واما ثانيا فالمخالف في الحكم الاول المعتزلة وفي
الثاني الكرامية فانهم جوزوا قيام الحوادث بذاته سبحانه
وهذان استدعما في الاصل الثاني قدمران الحكما بقوا
صفاته الثابته كما نفت المعتزلة زيادتها على ذاته وسياتي
لنا ان شا الله تعالى التنبيه على الخلاف في تكفير من نفى شيا من
صفاته تعالى ونفصل القول فيه ان شا الله تعالى الثالث
لا تكرار بين هذا وبين قوله وانه لما بنا العدم مخالف لما لا لذ
ما هنا على المقصود نصا وتفصيلا وذلك بالتضمن اجمالا والله
اعلم ولما انتهى الكلام اتفق القوم على جواز اطلاق الاسما
والصفات على البارى تعالى اذا ورد بها الاذن من الشارع
وعلى امتناعه اذا ورد المنع عنه واختلفوا حيث لا اذن

ولا منع في جواز اطلاق ما كان تعالى متصفا بمعناه ولم يكن من
الاسما الاعلام الموضوعة في اللغات اذ ليس جواز اطلاقها
محل نزاع كما قاله المحققون ولم يكن اطلاقه موهما بنقصه
مستحيلا عليه سبحانه وتعالى بل قال بعض المحققين وكان مشعرا
بالمدح كما يأتي فعندنا اهل الحق لا يجوز مطلقا وعند
المعتزلة يجوز مطلقا ومال اليه القاضي ابو بكر منا وتوقف
امام الحرمين وفصل الغزالي فجوز اطلاق الصفة وهي
ما دل على معنى زايد على الذات ومنع اطلاق الاسم وهو
ما يدل على نفس الذات اشار الى المختار من هذا الخلاف وقف
بقوله **واختير** بالبنا للمفعول للعلم بالفاعل مع تاتي
الوزن اي اختار جمهور اهل الحق والسنة **ان اسماءه**
بالقصر للوزن اي من حيث اطلاقها عليه تعالى واستعمالها
فيه وهي جمع اسم مقابل الصفة بقرينة المقابلة **توقيفية**
اي تعليمية بمعنى احتياجها من تلك الحيثية الى الاذن والتعليم
من الشارع فما اذن في اطلاقه جاز ويكفي فيه وروده
من لسانه ولو لم يتكرر اذنت فيه وما لا فعلى المنع والتحريم
حجة المشهور انه لا يجوز ان يسمي النبي صلى الله عليه وسلم الفاس حو
بما ليس من اسمائه بل يسمي واحد من افراد امته بما لم يسمه به
ابواه لما ارتضاه فالباري تعالى وتقدس اولى وتمسك
المعتزلة بان اهل كل لغة يسمونه سبحانه باسم يختص بلغتهم
كقولهم خداي وتنكري وشاع ذلك من غير نكير فكان اجماعا قوله خداي اسه
قلنا كفى بالاجماع دليلا على الاذن الشرعي لو صح كيف والخلاف
على ما عرفت قال السعد وهذا معنى ما يقال انه لا خلاف فيما

يرادف

يرادف الاسما الواردة في الشرع واعترض امام الحرمين
بانه بطريق القياس والقياس انما هو حجة في العمليات
والاسما والصفات من باب العلميات واجيب بان
التسمية والاطلاق من باب العمليات وافعال اللسان
فيعرض لها الحل والحرمة ونحوهما من الاحكام الشرعية التي يصح
اثباتها بالقياس وتمسك الغزالي بان اجرا الصفة
اخبار بثبوت مدلولها فيجوز عند ثبوت المدلول الا
لمانع وبالدلايل الدالة على اباحة الصدق بل استحبابه
بخلاف التسمية فانها تصرف في المسمى ولا ولاية عليه
الا للاب والام ومن يجري مجراهما واشار الى مخالفته
بقوله **كذا** اي واختير مثل الاسما في توقف اطلاقها
عليه تعالى على الاذن الشرعي **الصفات** لما مر من تحقيقنا
واباحة الصدق واستحبابه حيث لا مانع من استعمال اللفظ
الدال على تلك النسبة لا يقال قد اطلق عليه تعالى مثل الصبور
والشكور والحليم والرحيم وفيها لانا نقول مثل هذا وان كان
اطلاقه موهما الا انه مما ورد الاذن باطلاقه عليه تعالى فساغ
قوله كيف ما كان واذا علمت ان المختار توقف الاسما والصفات
على الاذن الشرعي **فلا تتجاوزه** في استعمالها **واحفظ** منها الالفاظ
السمعية الواردة بها السمع من كتاب او سنة صحيحة او حسنة
ولو حكما كالاجماع بخلاف السنة الضعيفة كالقياس ان قلنا
ان المسيلة من العلميات وان قلنا انها من العمليات فكالاجماع
كما مر انما نحن اثبات بالاجماع الصانع والموجود والواجب
والقديم كما قيل وقيل ان الصانع والقديم مسموعان ومن الثابت
الصانع

فقط على الثابت بالاجماع

بالقياس المرادفات لما اذن في استعماله منه لغة او لغات حسما
مرو بعضهم رد القياس مطلقا لاحتمال ايهام احد المترادفين
دون الاخر الاشتراك الى الخالق وخالق القردة والخنازير والى
العالم والعارف بناء على ترادفهما والى الجواد والسخي
كذا ذكر قال السعد فان قيل قد وجدنا من الاوصاف ما يمتنع — على كلام السعد
اطلاقه مع ورود الشرع به كالماكر والمستهزي والمنزل
والمنشي والحارث والزارع والرامي قلنا لا يكفي في صحة
الاجتراء على الاطلاق مجرد وقوعها في الكتاب والسنة
بحسب اقتضاء المقام وانسياق الكلام بل يجب ان لا يخلو
عن نوع تعظيم ورعاية ادب انتهى على ان بعض المحققين
من المتاخرين صرح بامتناع اطلاق غير المضاف اذا كان
مرادفا للمضاف المسموع قياسا عليه وبعدم اعتبار ما ورد
على وجه المشاكلة والمجاز وبعدم اعتبار ورود الفعل
والمصدر في صحة اطلاق الوصف وبان الاختلاف بالتعريف
بال والتنكير لا يضر كما بسطناه مع فوايد نفيسة بتعليق
الفوايد خاتمة مذهب الجمهور وعزي للاشعري — على ان واضع اللغة هو الله
وبه قال ابن فورك ان واضع اللغة هو الله سبحانه وتعالى
قال تعالى وعلم ادم الاسماء كلها وعلمها عبارة اما بوحي الى
بعض انبيايه واما بخلق الاصوات في جسم من الاجسام
واسمعهم اياها واما بخلق علم ضروري في بعضهم بها
واظهرها اقربها لانه المعتاد في تعليم الله سبحانه العباد
وقال اكثر المعتزلة ان واضعها هو البشر واحد او جماعة
وحصل التعليم منه بالاشارة والقرينة كالطفل يتعلم من ابويه

بقرينة

بقرينة التكرار والاشارة موضوعات الالفاظ قال ابو اسحاق
الاسفرايني القدر المحتاج اليه منها في تعريف الغير وافهامه
توقيفي وغيره محتمل للتوقيف والاصطلاح وتوقف كثير
من العلماء عن القول بواحد من هذه الاقوال لتعارض ادلتها
المبسوطة بالاصل والمختار عند المحققين هو الاول ان كان
النزاع في الظهور لظهور دليله والوقف ان كان النزاع
في القطع لاحتمال التعليم في وعلم ادم الاسماء الهام الوضع
نحو وعلمناه صنعة لبوس لكم او تعليمه ما سبق وضعه من خلق
اخر فان قلت هل هذه المسيلة قطعية او ظنية قلت نقل
الكرماني في نقوده عن استاده القاضي عضد الدين في حال تدريسه
الاول وجزم ابن الهمام في تحريره بالثاني قال وهو الحق
عند الامدي فان قلت هل للخلاف في تعيين واضع اللغة فايدة
قلت لا كما صرح به الاسنوي وغيره وهل ابحاث الظنيات
قال بعضهم وانما ذكرت في الاصول لجريانها مجرى الرياضات
وتعرضنا لها هنا لا يخفى حسن وجهه ومما يلحق بهذا
البحث ان مذهب الباقلاني وامام الحرمين وتلميذه الغزالي
والامدي ان اللغة لا تثبت بالقياس بمعنى انه يمتنع اثبات
لفظ لمعنى بطريق القياس اما رفع نايب الفاعل قياسا عليه
فهو قياس في اللغة لا قياس اللغة وما ذهبوا اليه هو
الحق خلافا لابن ابي هريرة وابن سريج والشيرازي وفخر
الدين الرازي في قولهم تثبت به فاشتمال النبيذ على الاسكار
المناسب لتسمية المسكر من ماء العنب خمرا مسوغ لتسميته
ايضا خمرا فتثبت حرمته بالنص على الثاني وبالقياس على الاول

لعدم وقع الاسم له وان وجد فيه معني المسمي الاول ولا فرق
بين الحقيقة والمجاز وقيل تثبت به الحقيقة لا المجاز لاختلاط
رتبته ومحل الخلاف ما لم يثبت تعميم باستقرا والا فلا حاجة
الي القياس في ثبوت ما لم يسمع به حكمي يختلف في ثبوته
وذلك كرفع الفاعل ونصب المفعول والله اعلم ولما
تقدم وجوب نفي الغفلة سبحانه للحوادث وورد في الكتاب
والسنة ما يشعر باعتقاد المشابهة والمماثلة بينه
سبحانه وبينها مما اخذ بظاهره المشبهة والمجسمة
اشار هنا الي وجوب نفي الغفلة لفساد معتقدهم وبطلان
شبههم ووجوب تاويل ما تمسكوا به علي ذلك فقال
وكل نص اي لفظ ظاهر الدلالة كما هو احد اطلاق
النص سوا ورد في كتاب او صحيحة ولم تتواتر
والاقتضي برده فالمراد به هنا مقابل القياس والاستنباط
لا الاجماع لما مر وليس المراد به ما يقابل الظاهر والمحتمل
والموول وهو ما لا يحتمل غير المعني المتبادر منه لانتفاء
الاحتمالات العشرة عنه كما هو مقرر في الاصول لانه
لا يجوز عقلا ورعه في باب المتشابه باتفاق كما
يفهم من كلام بعض المحققين اوهم باعتبار ظاهر دلالته
التشبيها اي صلح بحسب ذلك ان يكون دليلا للقول به والمراد
المشابهة اطلاقا للمصدر علي الحاصل به كمن ذكر في الجهة
يخافون ربهم من فوقهم وانا فوقهم قاهرون اامنتم من في السما
الرحمن علي العرش استوي تعرج الملائكة والروح اليه اليه
يصعد الكلم الطيب اني متوفيك ورافعك الي ومنه

في الجسمية

نسخة

في الجسمية هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام
وجا ربك والملك صفا صفا وحديث الصحيحين والسنن
ينزل ربنا كل ليلة الي سما الدنيا ومنه في الصورة
حديث البخاري ان الله خلق ادم علي صورته ومنه
في الجوارح ويبقي وجه ربك يد الله فوق ايديهم وحديث
مسلم ان قلوب بني ادم كلها كقلب واحد بين اصبعين
من اصابع الرحمن اوله خبر كل والامر للوجوب
بان يحمل علي خلاف ظاهره لدليل راجحا كان او مرجوحا
اي التاويل اخراج اللفظ عن ظاهره لدليل ولو مرجوحا
اما اخراج اللفظ عن ظاهره لغير دليل فلعب وعبث
ثم المراد اوله تاويلا تفصيليا معينا فيه المعني الخاص
اخذا من مقابله الاتي وهذا طريق الخلف من المتاخرين
دفعا للطاعن الجاهلين وحجا باعضد القاصرين
وسلوكا للطريق الاحكم والسبيل الاعلم فتاول الفوقية
بالتعالي العظمة لا في المكان ومن في السما بمن في السما كمال
حكمه وسلطانه او ملائكته الموكلون بايصال الخير لطالبيه
والعذاب لمستحقيه والاستوا بالاستيلا والعروج اليه
بالرقي الي محل عباده تعظيمه اياه وصعود الكلم الطيب
مجاز عن قبوله او المراد صعود الكلام الكاتبين به الي السما
التي هي محل عرض صحف الاعمال ورافعك الي معناه الي محل
كرامتي ومقر ملائكتي واتيانه سبحانه معناه اتيان
حامل عذابه ورحمته ونزول الرب سبحانه معناه نزوله
حامل رحمته او امره القولي واما حديث البخاري

فقد رواه مسلم مطولا بلفظ اغنى عن التاويل فما في البخاري من
تصرف الرواة ولفظه اذا قاتل احدكم اخاه فليجتنب الوجه
فان الله تعالى خلق ادم على صورته اذ الضمير للاخ او الوجه
الاخ على ان شراح البخاري اختلفوا فيما يرجع اليه ضمير
الصورة فقيل ادم اي خلقه الله على هذه الصفة التي استمر
عليها الى ان اهبط والى ان مات عليها دفعا لتوهم من يظن انه
لما كان في الجنة كان على صفة اخرى فهي احق بالاكرام وانه
تنتقل في الاطوار بتنقل ولده وقيل الله وتمسك قايله
بان في بعض طرقه على صورة الرحمن والمراد بالصورة الصفة
والمعنى ان الله طبعه على صفته من العلم والحياة والسمع
والبصر وان كانت صفاته سبحانه ازلية قديمة وصفات
ادم متجددة حادثة واختار النووي الاول قايلا كانت
صورته في الجنة هي صورته في الارض لم تتغير والوجه
بالذات او بالوجود والعين بالحفظ والكلاءة والجنب بالحق
او ما يجب له والاصابع واليد بالقدرة ومن هنا
ظهر ان هذا الطريق اعلم على طريق المجاز المرسل اطلاقا
لاسم المسبب مرادا به السبب لان المعنى الحقيقي للاعلم
ازيد علما والاحوجية سبب مقتض لان يصير الاحوج
اعلم وربما عبر بعضهم باحكم بمعنى اكثر احكاما بكسر الهمزة
اي اتقانا بالنسبة الى دفع الشبهة عن العقيدة وادعى
بعضهم ارجحية الاول وفي تعليق الفوايد بسطه ثم
علق على قوله اوله باعتبار ما فسرناه به من التاويل التفصيلي
المعين للمعنى المقصود قوله او فوض اي او لا تاوله تاويلا

تفصيليا

تفصيليا بل تاويلا اجماليا وفوض علم المعنى المراد المخصوص
من ذلك النص تفصيلا الى الله تعالى ورم تنزيها
له تعالى عما يوهمه ظاهر ذلك النص من حيث دلالته
كما هو داب السلف الصالحين والايمة المجتهدين
الذين كانوا لله قانتين ومنه خايفين وفي الجنة على خلقهم
فايزين نفعنا الله بهم اجمعين في الدنيا والدين وحشرنا
في زمرتهم مع الفايزين الامنين ايثارا للطريق الاسلم
فظهر بما قررناه انفا ان الكل يتفق على التنزيه
عن المعنى الظاهر للفظ غير ان السلف طريقتهم التاويل الاجمالي
فتنزيهه سبحانه عما يوهمه ظاهر ذلك النص المحال ويفوضون
علم حقيقته على التفصيل اليه تعالى اعتمادا على ان الوقف
على قوله الا الله من قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله
والخلف طريقتهم التنزيه مع التعرض لتعيين محمل ذلك
النص تفصيلا اعتمادا على ان الوقف على قوله والراسخون في
العلم منهم من الاية المذكورة تنبيهات الاول اعلم
ان الحامل على التاويل اجمالا وتفصيلا هو ان المتشابه لا يعارض
المحكم فيحمل على ما يوافق المحكم الذي هو اصل الكتاب الذي يرجع
اليه متشابهه وايضا فالادلة النقلية الظنية القابلة
للتاويل لا تعارض القواطع العقلية التي لا تقبل التاويل فترد
النقلية الى ما يوافق العقلية لان العقلية اصل للنقلية لتوقف
النقلية على ما يتوقف على العقل من معرفة وجود الباري سبحانه
وكونه فاعلا بالاختيار مرسلا للرسل ومعرفة المعجزة فلو رجح النقلي
بان صدق للزم تكذيب العقلي الذي تصديقه اصل تصديق النقلي

قف على طريق السلف والخلف

وذلك يستلزم تكذيب النقلي الذي هو فرعه فيؤدي تصديق
النقلي الى تكذيبه وهو تناقض الثاني فهم من النظم ان أو
لتنويع الخلاف وان الطريق الاول أرجح من الثاني لتقديمه
اياه وهو اختيار عز الدين بن عبد السلام حيث قال في بعض
فتاويه طريق التأويل بشرطها اقرب الى الحق واليه ميل
كلام امام الحرمين في الارشاد وان صرح في الرسالة النظامية
المتأخرة عنه باختيار الطريق الثاني وتوسط ابو الفتح ابن
دقيق العيد تعالى ان كان التأويل قريبا على ما يقتضيه لسان
العرب لم ننكره وان كان بعيدا توقفنا عنه وآمنا بمعناه
على الوجه الذي اريد منه مع التنزيه عن ظاهره المحال
ومثل الاول بقوله تعالى يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله
قال فيحمل الجنب على حق الله او ما يجب له او قريب من هذا
المعنى ولا نتوقف فيه وكذلك كون القلوب بين اصبعين
من اصابع الرحمن نحمله على ان ارادات القلب واعتقاداته
مصرفة بقدرة الله تعالى وما يوقعه في القلوب وسكت عن تمثيل
الثاني ويمكن تمثيله بقوله صلى الله عليه وسلم كان ربنا في عمى
اذ تأويله بكونه كان غير معلوم للخلق لخلقهم ونصب اياته
الدالة عليه وارسال رسله الداعية اليه بعيد وتوسط
ابن الهمام في المسايرة توسطا اخص من هذا التوسط وحاصل
كلامه في الاستوا مثلا وجوب الايمان بانه استوى على العرش
مع نفي التشبيه واما كون المراد انه استيلاؤه على العرش فامر
جائز الارادة لكن لا دليل على ارادته عينا فالواجب عينا ما ذكرنا
من انه استوى لا كاستوا الاجسام على الاجسام من التمكن
والمماسة

قف

لخلقهم

والمماسة والمحاذاة قال واذا خيف على العامة عدم
فهم الاستوا اذا لم يكن بمعنى الاستيلا الا بالاتصال ونحوه
من لوازم الجسمية وان لا ينفوه فلا بأس بصرف فهمهم
الى الاستيلا فانه قد ثبت اطلاقه وارادته لغة في قوله
قد استوى بشر على العراق ... من غير سيف ودم مهراق
وقوله
فلما علونا واستوينا عليهم ... جعلناهم مرعى لنسر وطائر
قال وعلى ما ذكرنا يحمل كل ما ورد مما ظاهره الجسمية في الشاهد
كالاصبع واليد فيجب الايمان به فان اليد وكذا الاصبع
وغيره صفة له لا بمعنى الجارحة بل على وجه يليق به سبحانه
هو اعلم به وقد تأول اليد والاصبع بالقدرة والقهر
واليمين في حديث الحجر الاسود يمين الله في الارض على
التشريف والاكرام لما ذكرنا من صرف فهم العامة عن
الجسمية وهو ممكن ان يراد ولا نجزم بارادته خصوصا
على قول اصحابنا انه من المتشابهات وحكم المتشابه
انقطاع رجا معرفة المراد منه في هذه الدار والا لكان
قد علم انتهى يعني لغيره تعالى والغرض انه لا يعلمه
الا هو هنا اختلف قال تلميذه كمال الدين ابن ابي شريف
وملخص ذلك كله ان ابن دقيق العيد توسط باعتبار قرب
التأويل وبعده لغة وان كلام شيخنا يقتضي التوسط في
القرب يعني ان تدعو الحاجة اليه لخلل في فهم العوام وبين
ان لا تدعو الى ذلك حاجة انتهى وعندي ان كلام ابن الهمام

ميلا الي ما ذهب اليه الاشعري من ان هذه المتشابهات اشارة
الي صفات قايمة به تعالي هو اعلم بحقايقها واشار بقوله
وقلنا ولولا الي بيان قوله واذا خيف علي العامة الخ وملخص
التوفيق بين الاشعري وغيره وان القوم انما يقولون
ويخالفون في ان صفات الله هو اعلم بحقايقها عند الخوف
علي العامة من عدم التاويل وذهاب افهامهم لولاه الي الجسمية
وفي شرح رسالة المالكية للمحقق العارف بالله تعالي سيدي
احمد زروق ما نصه لا خلاف في وجوب التاويل عند تعيين
شبهة لا ترتفع الا به ذكره الامام ابو حامد انتهي وبالله
التوفيق الثالث علم من اتفاق العلما علي تاويل
السمعيات الموهمة للتجسيم بطلان شبهة مذهب المجسمة
والمشبهة النقلية ولهم شبهة عقلية ايضا بينا انها من فسادها
بالاصل الرابع قال العز بن عبد السلام معتقد
الجهة لا يكفر وقيده النووي بكونه من العامة وابن ابي جمرة
بعسر فهمهم نفيها والله اعلم ولما قدمنا انه انتظم
من المقدمات القطعية والمشهورة قياسان احدهما
ينتج قدم كلام الله تعالي وذلك انه صفة من صفات ذاته
وكل ما هو كذلك فهو قديم والاخر ينتج حدوثه وذلك
انه مطلق هذا المولف المنقول الينا بين دفتي المصحف تواترا
وهذا يستلزم انه من جنس الحروف والاصوات وكل ما هو
كذلك فهو حادث ومنعت المعتزلة صغري القياس
الاول والكرامية كبراه والاشاعرة صغري الثاني
والحشوية كبراه ولا عبرة بكلام الكرامية والحشوية وبقي

النزاع

النزاع بيننا وبين المعتزلة وهو في الحقيقة راجع الي اثبات
الكلام النفسي ونفيه والا فنحن لا نقول بقدم اللفظ الحادث
وهم لا يقولون بحدوث النفسي القديم اذ اتفقوا علي امتناع
قيام الحوادث بذاته تعالي واراد الناظم التصريح بالرد عليهم ولم يكتف
باندراج الكلام تحت المتكلم بقدم صفاته الذاتية تنويها
للكلم بقدمه ومبالغة منه في توهين خلافهم قال ونزه
وجوبا ايها المكلف القران فعلان بمعني مفعول من قرات
الشي قرانا جمعته او من قرات الكتاب قراة وقرانا تلوته
لانه مجموع ومتلو اي بالهمز وتخفيف البا حرف تفسير
علي الصحيح وتاتي بها لعطف بيان بالاجلي علي الاخفي وليس
لمجرد عطف بيان توسط حرف الاهذا ويوافق ما قبلها
في التعريف والتنكير ومقابله قول الكوفيين انه حرف
عطف مشترك فعلي الثاني لا اشكال وعلي الاول الصحيح
كانه قال ونزه كلامه سبحانه الازلي القديم ولم يقتصر
علي القران لانه مشترك بين المعني النفسي القديم وبين
النظم المتلو الحادث فخشي ان يسبق الي فهم القاصرين
قدمه بالمعني الثاني لكثرة اطلاقه عند الفقها والقرا
والاصوليين عليه كما ذهب اليه جهلة ورعاع من
الناس يسمون انفسهم بالحنابلة جهلا او عنادا واما
كلام الله فاطلاقه علي المعني النفسي اكثر فيومن معه الايهام
ثم ذكر متعلق نزه بقوله عن الحدوث اي الوجود بعد العدم
لما مر من الادلة الدالة علي امتناع قيام الحوادث به تعالي
والتعبير بالحدوث مكان الخلق لضرورة النظم او لما ياتي

فان العبارة المشهورة فيما بين الفريقين ان القران مخلوق
او غير مخلوق ولهذا تترجم هذه المسيلة بمسيلة خلق
القران وقوله واحذر من الله سبحانه ان لم تنزهه عن
الحدوث انتقامه منكر وعقابه كذا في الدارين اراد انهما
تعريض به بمثاله المعتزلة القايلين بخلق القران متمسكين
بوجوه منها انه علم بالضرورة حتى للعوام والصبيان
ان القران هو هذا الكلام المولف المنتظم من الحروف
المسموعة المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة وعليه
اجماع السلف واكثر الخلق ومنها ما اشتهر وثبت
بالنص والاجماع من ان خواص القران كالاعجاز والبلاغة
والفصاحة وكونه عربيا الى غير ذلك انما تصدق
على هذا المولف الحادث لا المعنى القديم وجواب
الوجهين انه لا نزاع في اطلاق لفظ القران وكلام الله
تعالى بطريق الاشتراك وهو الحق من الخلاف الاتي او
المجاز المشهور وشهرة الحقايق على هذا المولف الحادث
وهو المتعارف عند العامة والقراء والاصوليين واليه
ترجع الخواص التي هي من صفات الحروف وسمات الحدوث
فان القران بهذا المعنى ذكر لقوله تعالى ما ياتيهم من ذكر
من الرحمن محدث ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث وعربي
لقوله تعالى انا جعلناه قرانا عربيا والعربي هو اللفظ
لاشتراك اللغات في المعنى ومنزل على النبي صلى الله عليه
وسلم بشهادة النص والاجماع ولا خفاء في امتناع
نزول المعنى القديم القايم بذات الله تعالى بخلاف
اللفظ

اللفظ فانه وان كان عرضا لا نزول له اصلا لكنه نزل بنزول
الجسم الحامل له واليه اشار بقوله فكل نص اي لفظ
ظاهر الدلالة على معناه كما هو اصطلاح اطلاق النص كما مر
ولام للحدوث بمعنى على متعلقة ببدا او اللغو للاطلاق
اي وكل لفظ دل على حدوث القران مثل انا انزلناه في ليلة
القدر انا نحن نزلنا الذكر ومثل كونه فصيحا وبليغا
ومعجزا وذا مقاطع ومبادي واجزاء مرتبة ومحدثا
ومسموعا الى غير ذلك احمله ايها المكلف على القران
بمعنى اللفظ المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم للاعجاز
بسورة منه المتعبد بتلاوته المجتمع بابعاضه كما حده
به اكابر الاصول والفقهاء فان قلت القران علم
شخصي على الكتاب المخصوص والتعاريف لا تدخل الاشخاص
وانما هي لما فيه كثرة لتنضبط من جهة كثرته
قلت لا شك ان التعاريف الحقيقية لا تدخل الاشخاص
وانما عرفوه تعريفا لفظيا مع تشخصه بما ذكر من اوصافه
ليتميز مع ضبط كثرته عما لا يسمى باسمه من كلام
الله تعالى فخرج عن التسمية بالقران بقيد الانزال
على محمد الاحاديث غير القدسية والتورية والانجيل
والزبور وبقية الصحف وبقيد الاعجاز اي اظهار
صدق النبي صلى الله عليه وسلم في دعواه الرسالة مجازا
عن اظهار عجز المرسل اليهم عن معارضته الاحاديث
الربانية كحديث الصحيحين انا عند ظن عبدي بي والاقتصار
على الاعجاز وان انزل القران لغيره ايضا لانه المحتاج اليه

في التمييز وصدق السورة باقصره كالكوثر صحيح اذ هو اقل ما وقع
به الاعجاز ومثلها فيه قدرها من غيرها بخلاف ما دونها
وفايدة التصريح به دفع توهم ان الاعجاز لم يتبع الا بجميعه
او بما له بال من الاجزاء او بقيد التعبد بالتلاوة يريدون
على سبيل الدوام والاستمرار ما نسخت تلاوته مثل الشيخ
والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة وللبحث تتمة بالاصل
وبتعليق الفرايد ولا شك ان هذا اللفظ الحادث غير المعنى
الازلي القديم القايم بذاته لانه اللفظ الذي قد دل لا
على ذلك المعنى بالاطلاق ولا شك في حدوث اللفظ الدال
عليه وامتناع قيامه بذاته تعالى فهو منه استعمال
المشترك في بعض ما وضع له بقرينة معينة نحو اسناده
اجرا تلك الاوصاف على المعنى القديم او استعمال اللفظ
في مجازه لذلك على الخلاف المشار اليه وبالجملة فالمشهور
في كلام القوم والاصحاب ان ليس اطلاق كلام الله تعالى
على هذا المنتظم من الحروف المسموعة الا بمعنى انه دال على
كلامه القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله تعالى
لكان هذا الاطلاق بحاله لكن المرضي عندنا ان له اختصاصا
اخر بالله تعالى وهو انه اخترعه بان اوجد اولا الاشكال
في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ
او الاصوات في لسان الملك لقوله تعالى انه لقول رسول كريم ذي
قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم امين الاية او لسان النبي
صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك
والمنزل على القلب هو المعنى دون اللفظ ثم اختلفوا فقيل

هو اسم

هو اسم لهذا المؤلف المخصوص القايم باول لسان اخترعه
الله فيه حتى ان ما يقرأه كل احد بكسبه يكون مثله لا عينه
والاصح انه اسم له لا من حيث تعين المحل بل من حيث خصوص
التأليف الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين لانا نقطع بان
ما يقرأه كل واحد منا هو القرآن المنزل على محمد صلى الله
عليه وسلم فيكون واحدا بالنوع وهكذا الحال في كل شعر او كتاب
ينسب الى مؤلفه وعلى التقديرين فقد يجعل اسما للجميع
بحيث لا يصدق على البعض وقد يجعل اسما للمعنى الكلي الصادق
على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه قال في شرح المقاصد
وبالجملة فما يقال ان المكتوب في كل مصحف والمقروء بكل لسان
كلام الله سبحانه فباعتبار الوحدة النوعية وما يقال
انه حكاية عن كلام الله تعالى ومماثل له وانما الكلام
هو المخترع في لسان الملك فباعتبار الوحدة الشخصية
وما يقال ان كلام الله تعالى ليس قايما بلسان او قلب
ولا حالا في مصحف او لوح او اذن فيراد به الكلام الحقيقي
الذي هو صفته الازلية ومنعوا من القول بحلول
كلامه في لسان او قلب او مصحف وان كان المراد هو اللفظي رعاية
للتأدب واحترازا عن ذهاب الوهم الى الحقيقي الازلي
ونقل الكمال الشريف عن شرح المقاصد منع السلف من
اطلاق قول القرآن بهذا المعنى مخلوق ينتهي بمعنى الا في
مقام بيان او تعليم او ضرورة واما اذا كان مقيدا بمثل لفظي
بالقرآن مخلوق او نطقي او ما اشبه ذلك فمذهب البخاري

اسما للمجموع

في كلام الكمال

خرتيه

وعبد الله بن سعيد بن كلاب الي جوازه وهو مذهب اكثر المتا
وذهب احمد ابن حنبل ومحمد الذهلي وله فيه حكاية مع البخاري
الي الامتناع من ذلك مطلقا كان اللفظ مطلقا او مقيدا
واما الامام مالك فلم يسمع منه في ذلك شي وقال ابو حنيفة
وابو يوسف من قال القران مخلوق فقد كفر والصحيح
ما ذهب اليه البخاري لان العلة الايهام وهو منتفي
مع التقييد وكلام احمد رحمه الله محمول علي سد الذرايع
ولما خفي مراده علي فرقة حدثت بعد وفاته
كما قاله ابن ناجي في شرح رسالة المالكية قالوا
انما امتنع من ذلك لانه يقول بقدم الحروف فاعتقدوا
ذلك ونسبوه اليه وتسموا بالحنابلة ظلما وتعديا
وحاشاه ووجوه اصحابه من اعتقاد ذلك خاتمة
الاولي اذا حملت تلك الخواص علي المولف المخصوص من غير
اعتبار نفي المخالف كل احد منا يسمع كلام الله تعالي
وكذا اذا اريد به المعني الازلي واريد بسماعه فهمه من
الاصوات المسموعة فما وجه اختصاص موسي عليه الصلاة
والسلام بكونه كليم الله قلنا فيه اوجه احدها
وهو اختيار حجة الاسلام الغزالي وطريق الاشعري
انه سمع كلام الله الازلي بلا صوت ولا حرف كما ترى
ذاته في الاخرة بلا كم وكيف وهذا علي مذهب
من يجوز تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتي الذات
والصفات لكن سماع غير الصوت والحرف لا يكون الا
بطريق

بطريق العادة وثانيها انه سمعه بصوت من جميع
الجهات علي خلاف ما هو العادة وثالثها انه سمع من جهة
لكن بصوت غير مكتسب للعباد علي ما هو شان سماعنا
وحاصله انه عليه السلام اكرمه ربه فافهمه كلامه
بصوت تولي خلقه من غير كسب لاحد من خلقه
والي هذا ذهب ابو منصور الماتريدي والاسفرايني
قال الاستاذ اتفقوا علي انه لا يمكن سماع غير الصوت
الا ان منهم من بت القول بذلك ومنهم من قال لما كان
المعني افهام بالنفس معلوم بواسطة سماع الصوت
كان مسموعا فالاختلاف لفظي لا معنوي فليتامل
الثانية معني كونه متكلما سبحانه علي طريق اهل
الاعتزال النافين للكلام القديم المنزهين له تعالي
عن قيام الحوادث بذاته كما قلنا به نحن ايضا انه اوجد
الاصوات والحروف في محالها او اوجد اشكال الكتابة
في اللوح المحفوظ وان لم يقرا علي اختلاف بينهم ويرده
ان المتحرك من قامت به الحركة لا من اوجدها والا لصح لغة
ان يوصف الباري تعالي بالاعراض المخلوقة له وهو ممتنع
اجماعا وفيه بحث بسطه بتعليق القوايد وحواشي شرح
العقايد الثالثة اكمل الموجودات ما كان له الوجودات
الاربعة ولذا جا القران مشتملا عليها وهي الوجود في
الاعيان وهو وجود حقيقي باتفاق والوجود في الاذهان
وهو وجود حقيقي عند الحكما مجازي عندنا والوجود في
العبارة والوجود في الكتابة وهما مجازيان باتفاق

فالكتابة تدل على العبارة وهي على ما في الاذهان وهو على ما في
الاعيان فحيث يوصف القران بما هو من لوازم القديم مثل قولنا
القران غير مخلوق فالمراد حقيقته الموجودة في الخارج القايمة
بذاته تعالى وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات
والمحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة المسموعة كما في قولنا
قرات نصف القران او المخيلة كما في قولنا حفظت القران
او الاشكال المنقوشة كما في قولنا يحرم على المحدث مس القران
ولما كان دليل الاحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم
عرفه ايمة الاصول بالمكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر
وجعلوه اسما للنظم من حيث دلالته على المعنى لا لمجرد المعنى كما
سبق الرابعة اختلف العلما فمنهم من جعل كلام الله في هذا الخلاف
حقيقة في المعنى القديم مجازا في النظم المولف الحادث ومنهم
من جعله مشتركا بينهما لا ينصرف لاحدهما بخصوصه الا
بقرينة او غلبة استعمال ويرد الاول بانه لو كان مجازا في
النظم لصح نفيه عنه فيقال ليس النظم المنزل على محمد
صلى الله عليه وسلم للاعجاز المفصل للسور والايات كلام الله الي مع
تعالى عملا بالقاعدة المشهورة ان المجاز يصح نفيه كقولك
للرجل البليد ليس بحمار نفيا لقول من قال انه حمار تجوزا
والاجماع على خلافه وان من نفى القرانية عن حرف واحد
مجمع عليه كفر بلا خلاف وايضا فقد اجمعوا على ان القران
متحدى به ولا معنى لمعارضة الصفة القديمة فيحمل على اللفظ
فالحق كما قاله السعد وغيره من المحققين هو الثاني وانه
اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم ومعنى الاضافة
كونه صفة له سبحانه وبين اللفظ الحادث
المولف

المولف من السور والايات ومعنى الاضافة انه مخلوق
لله تعالى متولي تاليفه بذاته ليس من تاليفات المخلوقين
فلا يصح النفي اصلا ولا يكون الاعجاز والتحدي الا في كلام
الله تعالى وما وقع في عبارة بعض المشايخ من انه مجاز
فليس معناه انه غير موضوع للنظم المولف بل معناه ان
الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القايم بالنفس وتسمية
اللفظ به ووضعه لذلك انما هو باعتبار دلالته على المعنى
كما قدمناه فلا نزاع لهم في الوضع والتسمية الخامسة
ذكرنا مذاهب المخالفين من فرق المعتزلة بالاصل ومن جملتهم
محمد بن شجاع البلخي فانه قال ان كلام الله تعالى محدث وليس
بمخلوق قال لان قولنا انه مخلوق يوهم انه كذب تعالى الله
عن ذلك وهو كمن هرب من القطر ووقف تحت الميزاب
اذ الحدوث ايضا يوهم الوجود بعد العدم مع تبادر المعنى النفسي
لا اللفظي والرد عليه غير الناظم بالحدوث دون الخلق كما
هو العبارة المشهورة السادسة اعترض على
الناظم بانه ليس كل دال على الحدوث يمكن حمله على اللفظ الدال
على المعنى الازلي نحو يا ليتنا نرد ولا نكذب بايات ربنا وتبت
يدا ابي لهب واذا جاءك المنافقون الى غير ذلك قلت
مراده بدلالته على الحدوث انه يدل على اتصاف ما اطلق عليه
انه كلام الله تعالى بما هو من صفات الالفاظ الحادثة وعوارضها
لا مطلق الدلالة على الحدوث واما هذه المذكورات وما
اشبهها فمعنى دلالته على حدوث تعلقات تلك الصفة وتعددها
كما مر في مباحث الموحدة لا على حدوث الصفة ولا على حدوث

اللفظ ولا ضرر في حدوث تعلقات لتلك الصفة لما مر من
انها تتعلق كتعلق العلم والله اعلم السابعة لا تفاضل
في القران بين سورة ولا اية من حيث انه كلام الله كما ذهب
اليه الاشعري والباقلاني وما ورد في الاحاديث من الافضلية
فمعناها كثرة الاجر والثواب او زيادة النفع والانفعية
بحال العباد الثامنة الصواب ان التوراة والانجيل
غير لفظهما ومعناهما وقيل معناهما فقط وعلى الاول هل
يحرم النظر فيهما او يكره قولان الاصح الثاني ولو كان بتصحيح
المعنى لانه من رؤية المنكر ولو احتمالا والله اعلم وفي
الاصل فوائد نفيسة لا باس على ارباب الفهم بمراجعتها
ولما انهى الكلام على ما اراد التنزل له من الواجب
له سبحانه شرع في بيان جزئيات ما يستحيل عليه تعالى
غير انه اراده لما لم تكن الاحاطة بها تفصيلا ذكرها
بوجه اجمالي فقال ويستحيل عقلا بمعنى ان العقل اذا
خلي ونفسه امتنع في حكمه ضد لغة بمعنى تنافي
ذي الصفات السابقة نفسية كانت او سلبية معاني
كانت او معنوية فيشمل جميع منافياتها ومخالفاتها
اضدادا كانت او نقائض فان قلت كما استحال عليه
تعالى اضدادها استحال عليه ايضا امثالها والا لزم
اجتماع المثلين وتعدد الصفة الواحدة فما الحكمة في عدم
التعرض له هنا قلت لما تقدم وجوب الصفات القائمة
بذاته تعالى وجوب الوحدة لها لم يحتج هنا للتنبيه
على استحالة ذلك لا يقال فقد تقدم وجوب قدم الصفات

وقد

وقد تقرر ان كل ما ثبت قدمه استحال عدمه كان بعد او لا وسع
ذكر تعرض لنفي الضد محكم باستحالته لانا نقول المسلكات
الاعم لا اشعار له بالاخص من جهة خصوصه فنزل
لخصوص عدمها بالضد على ان دلالات الالتزام كما تقدم
في مبحث السلوب غير مكتفى بها عند الباحثين عن العقايد
لخطرها ولذا انتقضوا الفنا به تعالى بنفسه مع تعرضهم
لنفي الفنا للحوادث والبقا مع تعرضهم للقدم وهلم جرا
في حقه متعلق بيستحيل والظاهر ان الاضافة حقيقية
وان المراد بالحق ما يجب لله سبحانه وتعالى وفي بمعنى على
ويحتمل ان في حقه حال من ذي الصفات وذلك لان ضد
بمعنى يضاد اي حال كون تلك الصفات في عداد ما يجب
له ويحتمل ان ضميره لله سبحانه والاضافة بيانية وفي
بمعنى على مثلها في ولاصلبنكم في جذوع النخل والمعنى
ان جميع اضداد جميع الصفات المتقدمة مستحيلة على
الحق الذي هو الله تعالى كالعدم والحدوث وطرو
العدم وهو الفنا والمماثلة للحوادث بان يكون جرما
تاخذ ذاته سبحانه قدرا من الفراغ المحقق او المتوهم او يكون
عرضا يقوم بالجرم او يكون في جهة للجرم او له هو جهة
او يتقيد بمكان او زمان او تتصف ذاته المقدسة
بالحوادث او يتصف بالصغر او الكبر او يتصف بالاغراض
في الافعال او الاحكام وان لا يكون تعالى قايما بذاته بان يكون
صفة تقوم بمحل او يحتاج الى مخصص وان لا يكون واحدا
بان يكون مركبا في ذاته او يكون له مماثل في ذاته او صفاته

على الاضداد

او يكون معه في الوجود موثر في فعل من الافعال او ان يكون
عاجزا او الغفلة او التعليل او التطبع و الجهل وما في معناه
بمعلوم ما والموت و الصمم والعمى والبكم ولا يخفى وجود
التداخل في هذه الاضداد اذ منها تحدث الا انهم لعظم الخطر
في هذا العلم لا يكتفون فيه بعام عن خاص ولا بملزوم
عن لازم خشية افضاء ذلك للجهل بكثير من احكامه
لخفا اللوازم ولعسر ادخال الجزئيات تحت كلياتها
كما مرت الاشارة اليه انفا تنبيه انواع التنافي
على طريقة الحكما اربعة تنافي النقيضين وتنافي الضدين
وتنافي المتضايفين وتنافي العدم و الملكة فالنقيضان
عندهم ثبوت امر ونفيه كثبوت الحركة ونفيها والضدان
عندهم معنيان وجوديان بينهما غاية الخلاف ولا
تتوقف عقلية احدهما على عقلية الاخر كالبياض
والسواد وارادوا بغاية الخلاف امتناع صحة الاجتماع
بوجه وبذلك احترزوا عن الخلافين كالبياض مع الحركة
فانهما وان كانا امرين وجوديين مختلفين في الحقيقة ليس
بينهما غاية الخلاف اذ يمكن اجتماعهما في محل واحد بان
يكون متحركا ابيض والمتضايفان الامران الوجوديان
اللذان بينهما غاية الخلاف وتتوقف عقلية احدهما
على عقلية الاخر كالابوة والبنوة مثلا وارادوا بالوجود
في المتضايفين ان يكون كل منهما ليس معناه عدم كذا لا ان يكون
موجودا خارجيا ان من المعلوم عند المحققين ان الابوة
والبنوة امران اعتباريان لا وجود لهما في الخارج عن

الذهن

عن ممكن ما او ان
يوجد شي في العالم
مع كراهته لوجوده
او عدم علي ارادته له
او مع الذهول

الذهن والعدم والملكة ثبوت امر ونفيه عما من شانه
ان يتصف به ولهذا لا يقال في الحائط اعمى لانه ليس من
شانه ان يتصف بالبصر عادة وبهذا القيد فارق هذا
النوع النقيضين فان كلا من النوعين وان كان هو
ثبوت امر ونفيه لكن النفي في تقابل العدم والملكة مقيد
بنفي الملكة عما من شانه ان يتصف بها بخلاف تقابل
النقيضين واما انواع التقابل عند اهل الاصول
فليست الا اثنين تنافي النقيضين وتنافي الضدين
فيجعلون العدم والملكة داخلين في النقيضين والمتضايفين
داخلين في الضدين ولهذا انهم يقولون المعلومات
تنحصر في اربعة اقسام المثلين والضدين والخلافين
والنقيضين لان المعلومين ان امكن اجتماعهما فهما
الخلافان وان لم يمكن اجتماعهما فان لم يمكن مع ذلك ارتفاعهما
فهما النقيضان وان امكن مع ذلك ارتفاعهما فاما ان
يختلفا في الحقيقة ام لا فالاول الضدان والثاني المثلان
فخرج من هذا ان القسم الاول من هذه الاقسام الخلافان
وهما يجتمعان ويرتفعان كالكلام والقيام والثاني النقيضان
وهما لا يجتمعان ولا يرتفعان كوجود زيد وعدمه والثالث
الضدان لا يجتمعان وقد يرتفعان كالحركة والسكون فانهما
لا يجتمعان وقد يرتفعان بعدم محلهما الذي هو الجرم والرابع
المثلان لا يجتمعان وقد يرتفعان كالبياضين واحتج
اصحابنا على ان المثلين لا يجتمعان بان المحل لو قبل المثلين
للزم ان يقبل الضدين فان القابل للشي لا يخلو عنه وعن مثله

اوضده فلو قبل المثلين لجاز وجود احدهما في المحل مع انتفا
الاخر فيخلفه ضده فيجتمع الضدان وهو محال وهذا
ما وعدنا كبه فيما سلف ثم مثل بعض جزئيات
تلك الاضداد بقوله كالكون اي كاستحالة حلوله
سبحانه في شي من جنس الجهات الست وهي
الفوق والتحت واليمين والشمال والورا والامام
لان الجهة ان اريد بها منتهى الاشارة الحسية
والحركة المستقيمة كما هو راي الحكما فهي نهاية
البعد الذي هو المكان فلا يكون الا جسم او جسماني
ومعنى كون الجسم في جهة على هذا انه متمكن في مكان
يقرب من تلك الجهة وان اريد بها المكان الذي
يقرب من منتهى الاشارة الحسية تسمية له باسمها
لمجاورته اياها كما يقال فوق الارض وتحتها
فهي عند المتكلمين نفس المكان باعتبار اضافة
ما اليه ومعنى كون الجسم في جهة على هذا ابين
وبالجملة فالجهات عليه تعالى مستحيلة مطلقا
لانها اما حدود واطراف للامكنة او نفس الامكنة
باعتبار عروض الاضافة الى شي وقد مر بيان استحالة
الامكنة والاحياز والجهات عليه تعالى والنكتة
في التمثيل بما ذكر الرد على المشبهة والمجسمة
حيث قالوا بجواز الجهة عليه تعالى وان اختلفوا
في كيفية كونه فيها فذهب بعضهم الى ان كونه
فيها ككون الاجسام وبعضهم الى امتناع مماثلة

الاجسام

الاجسام في ذلك محتجين بنحو وانا فوقهم قاهرون يخافون
ربهم من فوقهم تعرج الملائكة والروح اليه اليه يصعد
الكلم الطيب وبان الكتب السماوية والاحاديث
النبوية مصرحة في مواضع لا تحصى بثبوت ذلك من
غير ان يقع في موضع منها تصريح بنفي ذلك او ببيان
استحالته مع ان المقام مقام التصريح بنفيها بل مقام
التاكيد والتكرير كما كررت الدلالة على وجود
الباري تعالى ووحدته وعلمه وقدرته وحقيقة
المعاد وحشر الاجساد وبان العقلاء مع اختلاف
ارائهم واديانهم يتوجهون الى جهة العلو عند الدعا
برفع الايدي الى السما والجواب عن ذلك
ان التنزيه عن الجهة مما تقصر عنه عقول العامة
فكان الانسب في خطابهم والاليق بدعوتهم
الى الحق الدالة على عظمة الباري سبحانه بالالفاظ
التي يتبادر فهمها مع ان البلغا منهم يعلمون انها استعارات
لا سيما مع التنبيه على التنزيه عن ظواهرها بنحو قوله
تعالى ليس كمثله شي وهو السميع البصير واما
رفع الايدي الى السما فلكونها موضع نزول الخيرات
وهبوط الوحي وانزال الغيث او هو تعبد كوضع الجبهة
على الارض للسجود واستقبال الكعبة للصلاة فالسما
قبلة الدعا واستقبالها بالايدي كما ان الكعبة قبلة
الصلاة واستقبالها بالوجه والصدر قال الكمال الشريف
ومما يرد به على من اثبت جهة الفوقية له تعالى انه لا تمدح

على ذلك الجواب التنبيس

فبهاناًت الحارس توق السلطان من حيث الصورة مع كده
ونصبه ومزيد أرقه وتعبه والسلطان وان كان تحته
من تلك الحيثية الا انه فوقه من حيث القهر والغلبة
والعزة والتنعم علي مالا يذهب علي البديهة انتهى
تتمـــه اذا عسر علي العامة فهم انتفا الجهة عنه
تعالى فاختار النووي وابن عبد السلام عدم تكفيرهم وتا تيمهم
باثباتها والله اعلم وفي الاصل كلام نفيس يتعلق
بالجهة ولمـــا فرغ من الاشارة الي ما يستحيل عليه تعالى
شرع في الكلام على ما يجوز عليه سبحانه وهو تمام اقسام
الحكم العقلي الثلاثة كما مر فقال وجايز عقلا في
حقه سبحانه وفيه نظير ما مر في تطيبو انفا ما اي فعل
كل شي امكنا عقلا وتركه ايجادا للمعدوم واعداما
للموجود تحقق في حرف العطف للضرورة والظاهر ان ما مبتدا
خبره جايز ولا يجوز عكسه الاعلي راي الاخفش الذي
لا يشترط الاعتماد والالف في امكنا للاطلاق وايجادا واعداما
تمييز لنسبته محول عن الفاعل والمعنى ان الله سبحانه
وتعالى يجب ان يعتقد انه يجوز عليه فعل كل ما امكن
ايجاده واعدامه وتركه كافراد العالم وساير احوالها
من العرش الي الفرش وان صارت بعد ما تعلقت القدرة
والعلم والارادة بوجودها واجبا تنبيـــه
يتعلق بالنظم مناقشتان احداهما الفظية وهي ان الممكن
ما استوي طرفا وجوده وعدمه بان لا يكون الوجود اولى
به من العدم ولا العكس من حيث ذاته وهذا هو الجايز

العقلي

العقلي فيصير التقدير وجايز عليه تعالى عقلا الجايز عقلا
وهو لغو من القول وبما قررناه يعلم رفعها فان قيل
تقدير الفعل لا يدفع اللغوية اذ لا بد من كونه في نفسه جايزا
فيعود الاشكال قلنـــا يكفي التغاير العنواني على ان الايمة
في مثل هذا يكتفون بظهور المعنى المراد ويغضون عن الجر
الى الفساد والثانيـــة معنوية وهي ان الصفات
الذاتية ان قيل بانها واجبة لذاتها لزم تعدد الواجب لذاته
وهو معنى كونه منافيا للتوحيد خلافا لما اشتهر من انه
هو الله تعالى وحده وان قيل بانها ممكنة لزم بطلان
القاعدة القايلة كل ممكن فهو حادث بمعنى مخرج من العدم
الى الوجود لما مر من انها قديمة علي ان التقدير لا يكون
معلولا للفاعل المختار البتة وقد ثبت انه تعالى مختار في
جميع افعاله سبحانه قال السعد ولا تخلص الا بالتزام
امكانها واستنادها اليه بطريق الايجاب وتخصيص
تلك القواعد وحينيذ يبطل ما اقتضاه عموم النظم من ان
كل ممكن فهو جايز عليه تعالى اذ الصفات على هذا
ممكنة ومستندة اليه بطريق الايجاب وعن هـــذه
اجوبة بالاصل اقربها الجري علي قول جمع ان الصفات
واجبة الوجود لذاتها وان كان مشكلا ثم مثل بعض
جزييات الممكن الجايز عليه تعالى فعله وتركه بقوله
كنحو رزقه بفتح الرا مصدر رزقه الله اذا ساق اليه ما ينتفع
به مضاف الي فاعله وحذف مفعوله او عكسه تنازعا اضافته
الى مفعوله الاول ومفعوله الثاني الغنى بكسر الغين المعجمة

قوله وحذف مفعوله اي كرزق الله العبد هذا على انه بفتح الراء واما بالعكس وهو كونه بكسر الراء فهو اسم للمرزوق

والفقر بمعني الثروة واليسار وكثرة العرض والمال القوم
وان كفروا وهرفه عنا اخرين وان اطاعوا قال الشاعر
عجبت من الرزق المسيئ الهه .. والترك بعض الصالحين فقيرا
تنبيه مذهب الجمهور واختاره ابن حجر العسقلاني
والسيوطي ان الغني الشاكر وهو من لا يبقي مما يدخل عليه
من مال الحلال الا ما يحتاج اليه او ما يرصده لا حوج او نحوه
افضل من الفقير الصابر ومحل الخلاف فيمن اذا افتقر
قام بجميع وظايف الفقر كالرضا والصبر والقناعة وان
استغني قام بجميع وظايف الغناء من البذل والاحسان وشكر
الملك الديان وقد ذكرنا ما يتعلق بتفضيل الغني الشاكر
والفقير الصابر بالاصل فليراجعه واذا علمت ان الذات
العلية هي المستقلة باختراع جميع الممكنات بالقدرة
الازلية طبق ما تعلق به علمه تعالى وارادته فالواجب
عليك ان تعتقد ان الله سبحانه خالق بمعني انه هو وحده
مخرج ولعبده من العدم الي الوجود واللام فيه اخلة
علي المفعول للتقوية مثل فعال لما يريد والمراد بالعبد هنا
كل حيوان يصدر عنه الفعل عاقلا كان او غيره فان قلت
وقع في كلام البعض تفسيره بالمكلف قلت حمله علي هذا
انه راي بعض الادلة الاتية لا يجري في غير مكلف والصواب
التعميم كما نبه عليه الكمال الشريف وغيره وخالق ايضا
بالمعني السابق ما تحتمل المصدرية والموصولية الاسمية
والموصوفية بعمل فعل فا لكل غير العبد علة علي الاولين
وصفة علي الثالث وحذف العايد علي الاخيرين لانه

فضلة

للتقوية

فضلة وناصبه فعل منصرف ولم يبرز الفاعل جريا علي
مذهب الكوفيين حيث امن اللبس والمعني انه يجب علي
كل مكلف ان يعتقد ان الله تعالى هو المنفرد بخلق العبد وعمله
اي معموله او والشي الذي عمله او وشي عمله والحاصل ان الناس
بعد اتفاقهم علي الحكم الاول وعلي ان افعال العباد الاضطرارية
مخلوقة لله تعالي اختلفوا في افعالهم الاختيارية هل هي
من جملة خلق الله تعالى واختراعه ام لا مع الاتفاق علي
انها افعالهم لا افعاله اذ القايم والقاعد والاكل والشارب
وغير ذلك هو العبد وان كان الفعل مخلوقا لله تعالي فان
الفعل انما يسند حقيقة الي من قام به لا الي من اوجده
الا تري ان الابيض مثلا هو الجسم وان كان البياض خلقه
تعالي وايجاده قال السعد ولا يجب خفاء هذا المعني علي
عوامهم القدرية وجهلتهم حتي يشنعوا علي اهل الحق في
الاسواق وانما العجب خفاؤه علي خواصهم وعلمائهم
حتي سودوا به الصحايف والاوراق وبهذا يظهر ان
تمسكهم بما ورد في الكتاب والسنة من اسناد الافعال
الي العباد لا يثبت المدعي وهو كون فعل العبد واقعا
بقدرته ومخلوقا له وتحرير البحث علي ما هو في المواقف
ان فعل العبد واقع عندنا بقدرة الله تعالي وحدها وعند
المعتزلة بقدرة العبد وحدها وعند الاستاذ بمجموع القدرتين
علي ان تتعلقا جميعا باصل الفعل وعند القاضي علي ان تتعلق
قدرة الله تعالي باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة
او معصية وعند الحكما بقدرة يخلقها الله تعالي في العبد

وفي الاصل الفرق بين مذهب الحكما ومذهب المعتزلة
اذ لا نزاع لهم ايضا في ان قدرة العبد مخلوقة لله تعالي
وسياتي رد هذه المذاهب ما عدي مذهب اهل السنة
بقوله وتلك لابو ثران شا الله تعالي قال امام الحرمين
في الارشاد اتفق ايمة السلف قبل ظهور البدع والاهوا
علي ان الخالق هو الله تعالي وان لا خالق سواه وان الحوادث
كلها حدثت بقدرة الله تعالي من غير فرق بين ما تتعلق
قدرة العباد به وبين ما لا تتعلق فان تعلق الصفة
بشي لا يستلزم تاثيرها فيه كالعلم بالمعلوم والارادة
بفعل الغير فالقدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها اصلا
واتفقت المعتزلة ومن تابعهم من اهل الزيغ علي ان
العباد موجدون لافعالهم مخترعون لها بقدرهم
ثم المتقدمون منهم كانوا يمتنعون من تسمية العبد
خالقا لقرب عهدهم باجماع السلف علي انه لا خالق
الا الله وتجرا المتاخرون منهم فسموا العبد خالقا
علي الحقيقة تنبيه المعتزلة مع قولهم بان افعال
العباد واقعة بخلقهم وايجادهم استقلالا افترقوا فرقتين
فذهب ابو الحسين البصري من المتاخرين واتباعه
الي ان هذا الحكم ضروري مركوز في طباع العقلا المنصفين
الخالين عن تقليد اسلافهم وذكروا في ذكر وجوها علي
قصد التنبيه او الاستدلال فانه ربما يكون الحكم ضروريا
ويكون الحكم بضرورته استدلاليا وذهب المتقدمون
منهم الي ان العلم بكون العبد موجدا لافعاله نظري وتمسكوا

الناظم

الناظم الرد علي مذهب المعتزلة بقسميه وادلة الجميع كتابي
موفق عطف علي خالق بحرف عطف محذوف للضرورة
اي ومما يجب اعتقاده ان الله تعالي وحده موفق لمن اراد
سبحانه ان يصل الي مطلوبه المحمود شرعا من الفوز بجواره
بدار كرامته ومحل مودته ولام لمن تقوية والتوفيق
لغة التاليف بين الشيين وشرعا خلق الله القدرة علي
الطاعة والداعية اليها في العبد قال امام الحرمين التوفيق
قيل خلق قدرة الطاعة قيل ويرد انه يصدق علي الكافر المحترز
عنه في الاول بقيد الداعية اذ لا داعية له وجوابه
انه مبني علي ان القدرة لبست سلامة الاسباب والالات
كما بني عليه المعترض وصاحب التعريف الاول بل هي عنده
هنا العرض المقارن للفعل فلا تحقق قدرة الطاعة الا بها
ولا طاعة للكافر واما اللطف فقال السعد انه التوفيق
كما قال ان العصمة هي التوفيق بعينه فان عمت كانت
توفيقا عاما وان خصصت كانت توفيقا خاصا وعزاه لامام
الحرمين ونقل عنه ايضا ان الموفق لا يعصي اذ لا قدرة له
علي المعصية كما ان المخذول لا يطيع اذ لا قدرة له علي
الطاعة وفي جمع الجوامع ان اللطف ما يقع عنده صلاح العبد
اخره وفسره المحقق المحلي بان تقع منه الطاعة دون المعصية
وبه تظهر موافقته للمنقول عن الامام وترادف التوفيق
والعصمة واللطف فلا تكن من الغافلين فتاملها في الاصل تفهم
ومما يجب اعتقاده ان الله سبحانه خاذل بالذال المعجمة
من الخذلان وهو لغة ترك النصرة والاعانة واصطلاحا

خلق القدرة علي المعصية والداعية لها في العبد او خلق
القدرة علي المعصية باسقاط قيد الداعية الذي زاده
الاول لاخراج الموفق لاستغنائه عنه باطلاق القدرة
هنا بمعني العرض المقارن للفعل لا بمعني سلامة الاسباب
والآلات الذي بني الاول زيادته عليه وقوله لمن اراد
الله بعده عن دار كرامته ومحل رضاه ورحمته لغير
متعلق بخاذل ولامه للتقوية تنبيه للاختصار
استغني بنسبة خلق التوفيق اليه تعالي عن نسبة
خلق الاهتدا وبنسبة خلق الخذلان اليه تعالي عن نسبة
خلق الضلال وقد بسطنا القول في الجميع بالاصل ومما
يجب ايضا اعتقاده ان الله منجز وموف لمن اي للشخص
الذي او لكل شخص اراد الله تعالي به خيرا فوعده اياه ومشمول
منجز وعده الذي سبقت به في الازل ارادته او برزت به
كلمته يعني ان الوعد لا يتخلف عن الارادة اذ لو تخلف اعطاء
الموعود به لزم الكذب والسفه والخلف والتبديل في القول
وقد قال تعالي قوله الحق وقال تعالي انك لا تخلف الميعاد وقال
تعالي ما يبدل القول لدي بخلاف الايعاد والوعيد فانه
يجوز علي الله ان لا يفي به من اوعده اياه وحاصل
كلامه الاشارة الي ما ذهب اليه الاشاعرة رحمهم
الله تعالي من ان الثواب فضل من الله تعالي فقد وعد به
المطيع فيفي به لان الخلف في الوعد نقص يجب تنزهه
تعالي عنه مع قيام القواطع كما مر علي انه يفي بالوعد
البتة واما العقاب اوعد به العاصي وله ان يعفو عنه

لان

لان الخلف في الوعيد لا يعد نقصا بل يعد كرما يتمدح
به علي ما يشير اليه قول الشاعر
واني اذا اوعدته او وعدته ... لمخلف ايعادي ومنجز موعدي
واعترض بانه يلزم عليه مفاسد كثيرة منها الكذب
وقد قام الاجماع علي تنزيه خبره تعالي عنه ومنها
التبديل في القول وقد قال تعالي ما يبدل القول لدي
ومنها ان لا يتوجه الرد علي الفلسفي في نفيه المعاد
وحشر الاجساد ومنها تجويز عدم خلود الكفار في
النار وقد قامت القواطع علي خلودهم الي غير ذلك من
المفاسد واجاب بعضهم بان مرادهم
ان الكريم اذا اخبر بالوعيد فاللائق بكرمه ان يبني
اخباره به علي المشيئة وان لم يصرح بها بخلاف الوعد
فان اللائق بكرمه ان يبني اخباره به علي الجزم وعدم التعليق
فلا يلزم الكذب ولا التبديل فاذا قال الكريم مثلا لاعذبن
زيدا مثلا فنيته ومراده ان لم اعف عنه او ان لم اسامحه
وهذا القيد مستقر من عادة العرب في ايعاداتها
كما اشار اليه الشاعر فيما مر وقد اخبر النبي صلى الله
عليه وسلم عن ذلك كما اخرجه البيهقي عن انس عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال من وعده الله علي عمل ثوابا فهو
منجزه له ومن اوعده علي عمل عقابا فهو بالخيار ان شا
عذبه وان شا غفر له واعتمد هذا الجواب ابن الصلاح
وغيره واجاب مولانا مصلح الدين الرومي
بان الذي يختلج بالبال ان الوعد ليس باخبار عن وقوع

بعاج

الموعود به في المستقبل بل انشا عزم علي ايقاعه وكذا الا
فلا كذب في الاختلاف في شي منهما بقي الامر في النقص
وقد عرفت حصوله في اخلاف الوعد دون اخلاف الوعيد
واما قوله تعالي ما يبدل القول لدي فلعل المراد به
نفي القول البات كقوله تعالي لاملان جهنم من الجنة
والناس اجمعين انتهي وفيه نظر لان انشاء
العزم مع جواز تخلف المعزوم عليه انما يتجه في
المخلوق الحادث دون الواجب القديم اذ لا معني
للعزم منه الا الارادة ولا شك ان الارادة لا يمكن
ان يتخلف عنها المراد والا لزم العجز فالنقص بحاله
بل لم يقم علي قبح الكذب في خبره دليل وان اجمعوا عليه
بخلاف العجز والله اعلم واجاب احمد الجندي
بقوله ان تخلف الوعيد انما هو لانتفاء سببه المرتب
عليه وانتفا السبب يوجب انتفاء المسبب مثلا
ومن يقتل مومنا متعمدا فجزاوه جهنم خالدا فيها الخ
معناه ان هذا الجزا سببه القتل ما دام القتل جريمة
ومن الجايز عفو اثره بالتوبة عملا بقوله تعالي الا من تاب
وآمن الخ او بدونها عملا بقوله تعالي ان الله لا يغفر
ان يشرك ويغفر ما دون ذلك لمن يشا ان الله يغفر الذنوب
جميعا وحينئذ فلا جريمة فلا جزا انتهي وماله الي
الجواب الاول وان اختلف الطرايق فليس بشي
منها يصلح لحسم الجميع بل لمنع الكذب والاخلاف
ولما

ولما قوي الاعتراض عند الماتريدية ذهبوا الي
امتناع تخلف الوعيد كامتناع تخلف الوعد وجعلوا الايات
الواردة بعموم الوعيد مخصوصة بالمومن المغفور له
علي ما ياتي بيانه ان شا الله واعترض عليهم باشتراط
مقارنة المخصص للعام ولا مقارنة في تلك الايات
واجيب بان جهل التاريخ تنزلها منزلة المقارنة
وبان كثيرا من الايمة علي عدم اشتراط المقارنة وبان المراد
ان ايات الوعد دالة علي ان ذكر العام اريد به الخصوص
لا مخصصة له مبنيا علي الفرق بين العام المخصوص والعام
الذي اريد منه الخصوص واعترض بانا وان سلمنا
كل ما ذكر لكنه يقتضي انه لا تكون دلالة العام قطعية
لاحتمال قيام المخصص بعد ذلك ويشكل ايضا بالخبر
العام الصادق فانه يجب التصديق بعمومه فاذا وجد
المخصص بعد ذلك لزم عدم المطابقة المجزوم بها قبله
بخلاف عموم الانشا لجواز النسخ فيه وحينئذ يظهر
مذهب الاشاعرة كذا لخصه بعض الافاضل فيما علقه
علي شرح العقايد ومن بالرفع عطف علي خالق اي
ومما يجب اعتقاده ان يكون من الشخص السعيد وهو عند
الاشاعرة من علم الله سبحانه موته علي الاسلام وان تقدم
منه كفر اي ظفر بحسن الخاتمة وموته علي ما علم الله منه
من الايمان والاسلام عند الموافاة مما كتبه له عنده
سبحانه في الازل علي ما ذهب اليه الاشاعرة ضرورة
تعلق العلم الازلي القديم به كذلك اذ الازل عبارة اما عن عدم

الاولية او عن استمرار الوجود في ازمنة مقدرة غير متناهية
في جانب الماضي وايضاحه بتعليق الفرائد كذا الشقي
منه وخبر اي ومما يجب اعتقاده ان جبية الشقي
وموته على الكفر لتعلق العلم الازلي القديم به كذلك
اي ثابت في الازل اذ هو من علم الله سبحانه موته كافرا
وان تقدم منه ايمان لاحباط الكفر اياه وحاصله
ان السعادة وهي الموت على الايمان والشقاوة وهي
الموت على الكفر ازليتان بالمعنى المشار اليه ويترتب
على السعادة الخلود في الجنة وتوابعه وعلى الشقاوة
الخلود في النار وتوابعه قال تعالى فمنهم شقي وسعيد
فاما الذين شقوا ففي النار لهم فيها زفير وشهيق خالدين
فيها واما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها ثم
هي للترتيب في الاخبار اي ثم بعد اخباري لك بان
السعيد من كتبه الله في الازل كذلك وبان الشقي من
كتبه الله في الازل كذلك كما هو المراد من بطن امه
الوارد به الحديث اخبرك بان ذلك المكتوب في الازل
لم ينتقل عما هو عليه اذ الانتقال والتغير والتبدل
على القديم الازلي محال والا لزم انقلاب العلم جهلا
تعالى الله عن ذلك فالعلم هو المراد من ام الكتاب
في قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام
الكتاب اي اصله الذي لا محو به ولا تغيير بخلاف
اللوح المحفوظ وصحف الملائكة على ما صرح به في الثاني
جمع

جمع جم بل حكي عليه بعضهم الاتفاق وفي الاول المحققان
المحلي والسيد ولفظ الثاني كل ما علمه الله في الازل واراده
فكائن لا محالة لا يتغير ولا يتبدل بخلاف ما في اللوح المحفوظ
فانه قد يتغير قال الله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت
وعنده ام الكتاب اي اصله الذي لا يتغير منه شيء زاد
الاول كما قاله ابن عباس وغيره وفي جامع الترمذي
فرغ ربكم من العباد فريق في الجنة وفريق في السعير
والاحاديث كما بيناه في الاصل شاهدة بما قال الاشاعرة
منها حديث الصحيحين ان احدكم ليعمل الحديث
وذهب الماتريدية الى ان السعيد هو المسلم
والشقي هو الكافر وعليه فيتصور ان السعيد قد
يشقى بان يرتد بعد الايمان وان الشقي قد يسعد بان
يؤمن بعد الكفر وان السعادة والشقاوة عندهم يقبلان
التغيرات والتبدلات واما الاسعاد والاشقاء فلا
يتصور عندهم فيهما تغير ولا تبدل لانهما صفتا تكوين
قديمتان قائمتان بذاته تعالى عندهم والتغير على
القديم محال وتتغيران وتتبدلان عندنا لانهما من
الصفات الفعلية وقد تقرر حدوثها كسائر افعاله
سبحانه تنبيهات الاول الخلف لفظي لان
الاشعري لا يحيل ارتداد المسلم الغير المعصوم ولا اسلام
الكافر الغير المختوم عليه بالشقا كما ان الماتريدي
لا يجوز على من علم الله موته على الاسلام الارتداد عنه
ولا على من علم موته على الكفر اسلامه عند الوفاة

الثاني من فروع هذه المسئلة مسئلة الاستثناء في الايمان
فعند الاشاعرة يصح ان يقول انا مومن ان شاء الله تنبا على
ان العبرة في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة
حتى ان المومن السعيد من مات على الايمان وان كان طول
عمره على الكفر والعصيان والكافر الشقي من مات على الكفر
نعوذ بالله تعالى وان كان طول عمره على الطاعة والامتثال
على ما اشير اليه بقوله تعالى في ابليس وكان من الكافرين
وعند الماتريدي لا يصح لان الاسلام حاصل الآن محقق
لا نزاع فيه فلا معنى لتعليقه بالمشيئة والحق كما قاله
السعد وغيره من المحققين ان الخلف لفظي لانه ان اريد
بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى المسمى بذلك فهو
حاصل في الحال وان اريد بذلك ما يترتب عليه النجاة
والثمرات فهو في مشيئة الله تعالى ولا قطع بحصوله في الحال
فمن قطع بالحصول كالماتريدي اراد الاول ومن فوض
الامر الى الله كالاشعري اراد الثاني وهو ماخوذ من
قول الحسن البصري وقد سال رجل انقول انا
مومن ان شاء الله ان اردت بالايمان ما يحل ذبيحتي
ويجوز معه مناكحتي فانا مومن حقا وان اردت ما يحكم
لي به من النجاة من النار ودخول الجنة فانا مومن ان شا
الله وتقدمت المسئلة بالبسط من هذا في مبحث الايمان
وبالله المستعان الثالث الكلام في ولي الله
وعدو الله كالكلام في السعيد والشقي سواء بسوا
على ما يفهم من شرح المقاصد والله اعلم ولما قدم

ان الله

ان الله سبحانه مستقل بخلق الاعمال واصلها وكان ذلك مظنة
توهم ان العبد مجبور في صدورها فلا ينبغي ان يواخذ بها
ولا ان يثاب عليها اشار الى دفعه بقوله ونحن نا معاشر
اهل الحق والسنة كما في الارشاد والامام الحرمين وعليه
يحمل ما ذهب اليه الاستاذ خلافا للجبرية والمعتزلة
كما ياتي للعبد الحق ان المراد به هنا كل مخلوق يصدر
عنه صورة فعل اختياري فدخل النبي الذي مشى لاجابته
عليه الصلاة والسلام والحصى الذي سبح في كفه والجذع الذي
حن لمفارقته والغمام التي اظلته والحجر الذي سلم عليه
والذراع التي انذرته حشوها السم بنا على ان هذه الامور
ليست مشروطة بالحياة ولا بالبنية المخصوصة كما هو
الحق واما على انها اودعت حياة وقوة ادراكية فلا اشكال
في دخولها فيه وصدقه عليها كسب منه للافعال
الاختيارية بلا تاثير واختراع لها عند مباشرتها وهو
من غوامض مباحث الكلام حتى ضرب به المثل فقيل
اخفى من كسب الاشعري وحتى قال بعضهم انه اسم بلا
مسمى ومن ثم قال بعض ائمتنا نحن نعلم بالبرهان
انه لا خالق سواه سبحانه وان لا تاثير الا للقدرة القديمة
ونعلم بالضرورة ان القدرة الحادثة للعبد تتعلق ببعض
افعاله كالصعود دون البعض كالسقوط فنسمي اثر
القدرة الحادثة كسبا وان لم نعرف حقيقته والحق ان
للعبد قدرة يختلف بها النسب والاضافات فقط كتعيين
احد طرفي الفعل والترك وترجيحه ولا يلزم منها وجود امر
حقيقي فالامر الاضافي الذي يجب من العبد ولا يجب عنده

الفعل هو الكسب وهذا معنى قولهم الكسب ما يقع به المقدور
بلا صحة انفراد القادر به او ما يقع في محل قدرته بخلاف
الخلق فانه ما يقع به المقدور مع صحة انفراد القادر به او ما يقع انفراده
لا في محل قدرته فالكسب لا يوجب وجود المقدور وان اوجب
اتصاف الفاعل بذلك المقدور ولهذا كان مرجعا لاختلاف
الاضافات لكون الفعل طاعة ومعصية حسنا وقبيحا
فان الاتصاف بالقبيح بالقصد والارادة قبيح بخلاف خلق
القبيح فانه لا ينافي المصلحة والعاقبة الحميدة بل ربما اشتمل
عليهما تحقيقه انه قد ثبت ان الخالق حكيم فلا يخلق شيئا
الا وله عاقبة حميدة وان لم نطلع عليها فوجب الجزم بان
ما عساه يتوهم فيه القبح من افعاله قد يكون له فيه حكم
ومصالح كما في خلق الاجسام الخبيثة الضارة المؤلمة بخلاف
الكاسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح فجعلنا
كسبه للقبيح بعد ورود المنهي عنه قبيحا سفها موجبا
لاستحقاق الذم والعقاب قال السعد لا يقال قد قام البرهان
على وجوب استقلاله تعالى بالافعال فالمقدور الواحد لا
يدخل تحت قدرتين مستقلتين كما يستلزمه اثباتكم الكسب
للعبد لانا نقول لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله
تعالى وبالضرورة ان لقدرة العبد وارادته مدخلا في بعض
الافعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش احتجنا
في التفصي عن هذا المضيق الى القول بان الله تعالى خالق
والعبد كاسب وتحقيقه ان صرف العبد قدرته وارادته على هذا التحقيق
الى الفعل كسب وايجاد الله تعالى الفعل عقب ذلك الصرف
خلق

خلق والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين بجهتين مختلفتين تحت قدرة
الله تعالى بجهة الخلق وتحت قدرة العبد بجهة الكسب وهذا القدر
في المعنى ضروري وان لم نقدر على ازيد منه في تلخيص العبارة المفصحة
عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله وايجاده مع ما للعبد فيه من
القدرة والاختيار وان عبروا عن الفرق بينهما بمثال الكسب ما وقع
بالة والخلق لا بالة ولهذا التحقيق اشار بعض المتاخرين
بقوله انه عبارة عن تعلق القدرة الحادثة بالمقدور في محلها من
غير تاثير قال واحترزنا بقولنا في محلها من الفعل الخارج عن محل
القدرة الحادثة كرمي الحجر وضرب السيف والرمح والقتل والجرح
ونحوها من الافعال الحادثة الغير المكتسبة للعبد لخروجها عن محل قدرته
وانما حكم الشرع بالمؤاخذة بها لخلقها عادة عقب فعل المكلف
وكسبه وبقولنا من غير تاثير عن مذهب المعتزلة انتهى تنبيه
جملة للعبد كسب مؤلفة من مبتدا وخبر وقوله عندنا متعلق
بكسب على الراي من جواز تقدم معمول المصدر الظرفي عليه او بقوله
كلف وان لزم عليه تقديم معمول الصفة على الموصوف لان المقام
مقام ضرورة او متعلق بالاستقرار الذي في الخبر كما لا يخفى ثم
وصف الكسب بقوله كلفا اي العبد والف للاطلاق وتقدم
الكلام على التكليف وحذف الفاعل للعلم به اي كلف الله سبحانه
العبد به بسببه فتعلق به في النهي المؤاخذات وترتب له به في الطاعة
وامتثال الاوامر الدرجات ثم استدرك لدفع ما يتوهمه كثير
من ضعفة العوام من تاثير العبد في الافعال بقوله ولكن
ذلك الكسب على ما تحقق انما هو نسبة واضافة وما كان كذلك
لا يؤثر في شيء اختراعا ولا خلقا وايجادا فاعرفا هذا

الحكم واعتقده وجوبا كما عرفت واصله اعرفني بدون توكيد
خفيفة ابدلها في الوقف الفا تنبيه هذا الحكم وهو
عدم خالقية العبد لافعاله ثابت عندنا بالادلة العقلية
والادلة النقلية فمن الاولى ان العبد لو كان خالقا
لافعاله ومخترعا لها لكان عالما بتفاصيلها واللازم
باطل اما الملازمة فلان الاتيان بالازيد والانقص
والمخالف ممكن فلا بد لرجحان ذلك النوع وذلك القدر من
مخصص وهو القصد اليه ولا يتصور ذلك الا بعد العلم به
ولعموم هذه الملازمة يستدل بخلق الخلق بدون العلم كقوله
تعالى الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ويستدل بها على علمه
العام على عالمية الفاعل واما بطلان اللازم فلوجوه
منها ان النائم يصدر عنه افعال اختيارية لا شعور
له بتفاصيلها وكمياتها وكيفياتها ومنها ان الماشي
انسانا كان او غيره يقطع مسافة معينة في زمان معين
من غير شعور له بتفاصيل الاجزاء والاحياز التي بين
المبدا والمنتهى ولا بالانات التي منها يتالف ذلك الزمان
ولا بالسكنات التي تتخللها لكون تلك الحركة ابطا من حركة
الفلك او للحد الذي لها من وصف السرعة والبطو ومنها
ان الناطق ياتي بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير
شعور له بالاعضا التي هي الة الاتيان بها وبالهيئات
والاوضاع التي تكون لتلك الاعضا عند الاتيان بتلك
الحروف ومنها ان الكاتب لصورة الحروف والكلمات
متحرك الانامل من غير شعور له بما للانامل من الاجزاء
والاعضا

والاعضا اعني العظام والغضاريف والاعصاب والعضلات
والرباطات ولا بتفاصيل حركاتها واوضاعها التي بها
تتاتى تلك الصورة والنقوش ومنها ان محرك الاوتار
وناقر الدف والمزمار بحيث تصدر تلك الايقاعات
مناسبة للنغمات يحرك اناملها الحركات الشديدة السرعة
مع عدم احاطته بما يحرك منها ومقداره وتقديمه على
غيره وتاخيره عنه وليس هذا ذهولا عن العلم
بهذه الاحوال بل لو كلف او تكلف ضبط ذلك على
التفصيل لما استطاع ومنها
ان فعل العبد ممكن وكل ممكن فهو مقدور لله تعالى
لما مر ففعل العبد مقدور لله تعالى فلو كان مقدورا للعبد
ايضا على وجه التاثير لزم اجتماع المؤثرين المستقلين
على اثر واحد وقد تقرر امتناعه فان قيل اللازم من
شمول قدرته تعالى كون فعل العبد مقدورا له بمعنى دخوله
تحت قدرته وجواز تاثيرها فيه ووقوعه بها نظرا
الى ذاته لا بمعنى انه واقع بها كما هو المتنازع ليلزم المحال
قلنا جواز وقوعه بها مع وقوعه بقدرة العبد
يستلزم جواز وقوع المحال وجواز المحال محال ومن
الثانية وهي اولى لما بيناه بالاصل وخلق كل شي
فقدره تقديرا خالق كل شي والله خلقكم وما تعملون
وفي هذه الاية كلام بالاصل والسنة مصرحة بذلك
فيما لا يحصى كثرة من الاحاديث وقد اجمعت الامة
قبل ظهور اهل البدع على ان العبد ليس خالقا لافعال نفسه

فلولا ان لهم مستندا قاطعا لما اجمعوا على ذلك لا ابطال التمسك
بالسمعيات تتوقف على العلم بصدق كلام الله تعالى وكلام
الرسول ودلالة المعجزة وهذا لا يتاتى مع القول بانه خالق
لكل شيء حتى الشرور والقبائح وانه لا يقبح منه التلبيس
والتدليس والكذب واظهار المعجزة على يد الكاذب
ونحو ذلك مما يقدح في وجوب صدق كلامه وثبوت النبوة
ودلالة المعجزة لانا نقول العلم بانتفاء تلك القوادح
وان كانت ممكنة في نفسها بمعنى انها لو وقعت لا يلزم
منها محال لذاتها من العاديات الملحقة بالضروريات
على ان هذا الاحتجاج انما هو على المعترفين بحجة الكتاب
والسنة المتمسكين بهما في نفي كونه تعالى خالقا
للشرور والقبائح وافعال العباد فلو توقفت حجتهما
على ذلك كان دورا تنبيه ربما يعلم من وصف
الكسب بانه وقع التكليف بسببه الرد على مذهب
الجبرية كما علم من اضافته الى العبد الرد على مذهب المعتزلة
لكنه لما لم يكتف بالضمني صرح بالرد على الجبرية
القائلين بان العبد مجبور لا اختيار له وانما هو آلة للفعل
كالسكين للقاطع والشجرة للريح والباب للمغلق انما لها
السببية فقال فبسبب ان للعبد كسبا يترتب عليه
التكليف الشرعي تعين انه ليس في الحس مجبورا في
شيء من افعاله الاختيارية ثم عطف تفسيرا على مجبورا قوله
ولا اختيار له في صدورها عنه وانما هو معدن ومنبع
لظهورها كخيط معلق في الهواء تميله الرياح يمينا وشمالا
ولا

البدمه

ولا خيرة له في مرافقتهما ولا قدرة له على مخالفتهما كما ذهبوا اليه
فالحيوانات عندهم في افعالها بمنزلة الجمادات لا تتعلق بها قدرتها
لا ايجادا او اختراعا ولا تاثيرا ولا اكتسابا بل الواجب ان نعتقد
انه مختار في بعض افعاله مجبور في بعضها كحركتي مد اليد للتناول
والارتعاش وذلك لما يجده كل عاقل من الفرق الضروري بين
حركة المرتعش وحركة الماشي بل بين حركة المرتعش الارتعاشية
وحركتها الارادية كما اشرنا اليه ويلزمهم عدم التكليف للعبد
بامر من الامور فلا يصح لغة ولا شرعا طلبه بالفعل ولا نهيه عنه
ولا مدحه ولا ذمه ولا توبيخه عليه ولا التعجب من كفره نحو
كيف تكفرون بالله والكل باطل باجماع المسلمين لا ابطال
الجبر لازم على مذهبكم ايضا لانكم وان اثبتم للعبد كسبا الا انكم
نفيتم ان يكون له فيه تاثير واختراع وان كان منه صور
الحركات والسكنات واختلاف الاوضاع والهيئات ففي
نفس الامر الحيوان باطنه القهر والاجبار وان كان ظاهره
الطواعية والاختيار فهو بلعبة الخيال اشبه فان الجاهل بامرها
وحقيقة حالها يظهر ببادي الراي انما تتحرك وتسكن وتسعى
ويحمل بعضها على بعض باختيارها حتى اذا شاهد باطن الامر
وتحقق ان صانعها هو الذي تصدر عنه تلك الافعال وحدها
علم انها مجبورة وفي حقيقة افعالها بها مقهورة لانا نقول
الجبر نوعان جبر مطلق وهو الحسي الذي نفاه اهل الحق
وجبر مقيد وهو الجبر العقلي وهذا لازم لكل الفرق
اذ المعتزلة معترفون بان قدرة العبد مخلوقة لله تعالى
وليست من كسب العبد البتة تنبيه قال السعد فان

قيل بعد تعلق علم الله وارادته الجبر لازم مطلقا لانهما اما ان يتعلقا
بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع ولا اختيار مع الوجوب والامتناع
قلنا انه تعالى يعلم ويريد ان العبد يفعله او يتركه باختياره
فلا اشكال فان قيل يكون فعله الاختياري واجبا او ممتنعا وهذا
ينافي الاختيار قلنا ممنوع فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار
لا مناف له على انه منقوض بافعال الباري ثم عطف على جملة ليس
مجبور الرد على المعتزلة قوله وليس العبد خالقا من افعاله
الاختيارية بفعل منصب كل مفعول لبفعل بمعنى يخلق اختيارا
اي باختياره او في حال اختياره فالذي في الحقيقة خلق افعاله الاختيارية
اي وما يجب اعتقاده ان العبد لا يخلق شيئا من جميع افعاله الاختيارية
شيئا يختار فعله منها كما وافقوا على ذلك في افعاله الاضطرارية لما
من الادلة القائمة عقلا ونقلا على وجوب اسناد جميع الممكنات
الى قدرة الله سبحانه بلا واسطة في قولهم ان الافعال الاختيارية
مخلوقة للعباد صادرة عن قدرهم الحادثة وان كانت تلك القدر مخلوقة
لله تعالى محتجين بوجوه منها ان كثيرا من افعال العباد
قبيح كالظلم والشرك والفسق والقتل باتخاذ الصاحبة والولد
ونحو ذلك والقبيح لا يليق بالحكيم لعلمه بقبحه ورد بان قبحه
التعالى العقلي وهو فاسد شرعا ولو سلم فربما كان في خلقه
عاقبة حميدة بخلاف فعله ومنها ان فعل العبد في وجوب
الوقوع وامتناعه تابع لقصد العبد ودواعيه وجودا وعدما
وكل ما هو كذلك لا يكون بخلق الغير وايجاده اما
بيان الصغرى فللقطع بان من اشتد جوعه وعطشه
ووجد الطعام والشراب بلا صارف فانه ياكل ويشرب

الجنة

الجنة ومن علم ان دخول النار محرق ولم يكن له داع الى
دخولها لا يدخلها البتة واما بيان الكبرى فلان
ما يكون بايجاد الغير لا يكون في الوجود والامتناع تابعا
لارادة العبد لجواز ان لا يوجد عند ارادته او يوجد
عند كراهيته ولكن انتظم القياس هكذا لو كان فعل
العبد بايجاد الله تعالى لم يكن تابعا لارادة العبد وجوبا
وامتناعا لكن اللازم باطل او تنظمه هكذا لو كان فعل
العبد تابعا لارادته لم يكن بايجاده تعالى لكن الملزوم
حق فاللازم كذلك والجواب انه ما ذكر في
بيان الصغرى لا يفيد الوجوب والامتناع بل الوقوع واللا
وقوع في بعض الافعال ورب فعل يتبع ارادة الغير كما للخدم
والعبيد فتنتقض الكبرى ولو سلم الوجوب والامتناع فلا يجوز
ان يكون بتبعية ارادة الله تعالى وقد وافقته ارادة العبد
بطريق جري العادة ومنها ان الله تعالى لو كان موجدا
لافعال العباد لكان فاعلا لها لاتحاد معنى الفعل والايجاد
ولو كان فاعلا لها لكان متصفا بها لانه لا معنى للفاعل
له الا الاتصاف بالفعل فيكون تعالى وتقدس آكلا وشاربا
وقائما وقاعدا الى غير ذلك مما لا يستطيع العاقل ان يجريه
على لسانه ولا ان يخطره بباله والجواب الفرق
بين الفعل والخلق وان المتصف بالفعل من فعله لا من
خلقه كما مر ولهذه النكتة عبرت بيفعل دون
يخلق لانه على ترادفهما عندهم هذا كلام متقدميهم
واما متاخروهم فاحتجوا بوجوه منها ان كل احد

يفرق بالضرورة بين حركاته الاختيارية كالمشي على الارض
والصعود الى الجبل والاضطرارية كالارتعاش والسقوط
من السطح وما ذاك الا بسبب ان الاولى بقدرته وايجاده
بخلاف الثانية ومنها ان كل احد يعلم بالضرورة
ان تصرفاته واقعة بحسب قصده ودواعيه كالاقدام
على الاكل والشرب عند اشتداد الجوع والاحجام عنهما
اذا علم ان في الطعام والماء سما ولا معنى لوجود الفعل
بالاختيار الا الذي يحدث منه الفعل على وفق دواعيه
ومنها ان كل عاقل يعلم بالضرورة حسن مدح من
احسن اليه وذم من اساء ولولا انه يعلم بالضرورة
كونه المحدث لتلك الافعال لما حكم بذلك بها لا يحكم
بحسن المدح والذم على ما ليس من افعاله ولهذا اذا
رمي العاقل بذم الرامي لا الآجرة ومنها انه يعلم
بالضرورة صحة طلب القيام والمشي من الصحيح البنية
لا من الزمن والمقعد تنبيها على صحة حدوثهما من الاول دون
الثاني واذا كان الفرع ضروريا فالاصل بطريق الاولى
ومنها انه يعلم بالضرورة انه يصح منه تحريك المدرة
دون الجبل ولا معنى لهذا سوى العلم بقدرته على تحريكها
دونه ولهذا يقصد الحمار طفو الجدول الضيق دون الواسع
ومنها ان الطالب العاقل يعلم بالضرورة انه يطلب
ما يحدثه المامور ولهذا يتلطف في استدعاء ذلك الفعل
منه وانه ينهى عما يكره حدوث من الافعال التي يحدثها
المنهي وكذا التمني والتعجب وغير ذلك وكل هذا يدل
على

على ان فعل العبد باحداثه والجواب ان هذه الوجوه
لا تفيد سوى ان من الافعال المسندة الى العبد ما هو متعلق
بقدرته وارادته وواقع بحسب قصده وداعيته وهي المسماة
بالافعال الاختيارية وكونها مقدورة للعبد وانها بكسبه
على حسب قصده واختياره وعند صرف قدرته وارادته وان
كانت مخلوقة لله تعالى كاف في حسن المدح والذم وصحة الطلب
والنهي والتمني والتعجب ونحو ذلك ولا يفيد كونها مخلوقة للعبد
على ما هو المتنازع فضلا من ان تفيد العلم الضروري بذلك
قال السعد والعجب من ابي الحسين وهو في غاية الحذاقة
كيف اجترى على دعوى ضرورية العلم بخلق العبد افعال
نفسه وهي علامة وفاحشة وقلة حيا بحيث نسب جميع من
سواه من العقلا الى السفسطة وانكار الضرورة اما اهل
السنة والجبرية فظاهر واما اهل غيره واتباعه من القدرية
فلانهم جعلوا الحكم بكون العبد موجدا لافعاله نظريا لا ضروريا
تنبيهات الاولى تبين ان لا مؤثر في ممكن من الممكنات
الا الله تعالى خلافا للفلاسفة في ان المؤثر في الممكنات انما
هو العقول العشرة وخلافا للصابئة والمنجمين في ان كل
ما يقع في عالم الكون والفساد وهو ما تحت فلك القمر من
الحوادث والتغيرات مستند الى الافلاك والكواكب بما لها من
الاوضاع والحركات والاحوال والانتقالات وخلافا للطبايعيين
حيث زعموا ان المؤثر في هذا العالم انما هو امتزاج العناصر
والقوى والكيفيات الحاصلة بذلك وخلافا للمجوس في جعل
المؤثر في الخير النور والمؤثر في الشر الظلمة وكل هولا الفرق خارجة

على انواع الشرك

عن الاسلام وخلافا للمعتزلة حيث اسندوا الشرور والقبايح الى الشيطان
والافعال الاختيارية الى الحيوانات ومحل بسط هذه المذاهب
وبيان فسادها المطولات الثانية انواع الشرك ستة الاول شرك استقلال
وهو اثبات الهين مستقلين كشرك المجوس الثاني شرك تبعيض وهو اعتقاد
تركيب الاله من اقانيم كشرك النصارى زعموا ان العلم الازلي
اتحد بجسد عيسى فصار الها الثالث شرك تقريب وهو عبادة
غير الله ليتقرب الى الله زلفى كشرك متقدمي الجاهلية بنا على ان الانتها
الى الملوك بلا واسطة مع تيسرها سوء ادب نعبدوا الشمس والقمر
والنجوم والاصنام والاوثان لذلك قال تعالى ما نعبدهم الا ليقربونا
الى الله زلفى ولين سالتهم من خلقهم ليقولن الله الرابع شرك
تقليد وهو عبادة غير الله تعالى تبعا للغير بلا دليل كشرك متاخري
الجاهلية حيث غلب عليهم الهوى والحمق بالتعصب للاباء والاجداد في متابعتهم
على الباطل واسباب الهلاك العاجل والاجل الخامس شرك اسباب
وهو اسناد التاثير للاسباب العادية كشرك الفلاسفة والطبايعيين
ومن تبعهم على ذلك وسببه عمى البصيرة والاغترار بما ظهر للحس
من اقتران حادث بحادث دورانه معه وجودا وعدما على ما يشا الله
سبحانه كدوران طبخ الطعام مع تقريبه من النار مثلا وستر العورة
مع لبس الثوب مثلا والقطع مع جز السكين والشبع مع الاكل والري مع
الشرب والسادس شرك اغراض وهو عدم اخلاص العمل لله تعالى كما ياتي
بسطه في محله قال بعض المتاخرين وحكم الاقسام الاربعة الاول
الكفر بالاجماع وحكم السادس المعصية من غير كفر باجماع وحكم الخامس
التفصيل فمن قال في الاسباب العادية انها قديمة مستقلة بالتاثير
من طباعها وحقايقها مستغنية عن الله كما هو مذهب كثير من
القايلين

القايلين بها فقد حكى ابن دهاق وغيره الاجماع على كفره ومن
قال انها حادثة ولكنه اعتقد مع ذلك ان تاثيرها ليس من
طباعها ولا من حقايقها وانما هو بخلق الله تعالى فيها قوة مؤثرة
ولو نزعها منها لم تؤثر فهو مبتدع ضال فاسق وفي كفره خلاف
ومن قال بحدوثها وعدم تاثيرها فيما قارنها لا بطبعها ولا
بقوة جعلت فيها ولكنه مع ذلك اعتقد تلازمهما لما قارنها
وانها لا يصح فيها التخلف فهذا الاعتقاد يؤول بصاحبه
الى الكفر لانه يستلزم انكار المعجزات وما اخبر به الانبيا من
المغيبات كاحوال القبر والاخرة اذ هو من باب خرق
العوايد التي تخلفت فيها الاسباب العادية عما يقارنها
ومن اعتقد حدوثها وعدم تاثيرها فيما قارنها لا بطبعها
ولا بقوة جعلت فيها وانما جعلها مولانا امارات ودلايل
على ما شا من الحوادث من غير ملازمة عقلية بينها وبين
ما جعلت دليلا عليه فهو مومن محقق سني ولا ينصرف اسم
الشرك عند الاطلاق الا الى الاربعة الاول على ما هو مشهور
بين القوم واما قول المعتزلة بخلق العبد افعال نفسه
فقد نقل بعض المتاخرين عن ابن دهاق شارح الارشاد
انه في معنى الاسباب العادية ملخصه لفظ ابن دهاق
اختلف اهل السنة في تكفيرهم والاظهر انهم كافرون وهذا
مذهب القاضي ابي بكر ابن الطيب في تكفير من يؤول به
قوله الى الكفر انتهى وسياتي الكلام في اكفارهم والحق قولا السعد
لابتغال فالقايل بكون العبد خالقا لافعاله لم يكون من المشركين
دون الموحدين لانا نقول الاشراك هو اثبات الشريك في الالوهية

بمعنى وجوب الوجود كما للمجوس او بمعنى استحقاق العبادة
كما لعبدة الاوثان والمعتزلة لا يثبتون ذلك بل لا يجعلون
خالقية العبد كخالقية الله تعالى لافتقاره الى الاسباب
والآلات التي هي بخلق الله تعالى الا ان مشايخ ما وراء
النهر قد بالغوا في تضليلهم في هذه المسئلة حتى قالوا
ان المجوس اسعد حالا منهم حيث لم يثبتوا الا شريكا
واحدا والمعتزلة اثبتوا شركاء متعددة لا تحصى
انتهى الثالثة مذهب اهل السنة انه لا تولد
كما علم من قول الناظم السابق فخالق لعبده وما عمل
وتولد وكن لا يوثر وهو عبارة عن ان يوجب فعل
لفاعله فعلا اخر كحركة اليد فتوجب حركة المفتاح
وقال به المعتزلة فالالم الحاصل في المضروب عقب ضرب
انسان والانكسار الحاصل في المكسور عقب كسر انسان
والموت الحاصل في المقتول عقب قتل انسان ليس
الا بخلق الله تعالى لا صنع للعبد فيه عند اهل السنة
لا تخليقا ولا كسبا اما التخليق فلاستحالة التاثير من العبد
واما الاكتساب فلاستحالة اكتساب ما ليس قائما
بمحل القدرة ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصول
تلك الاثار بخلاف الافعال الاختيارية والمعتزلة
لما اسندوا بعض الافعال الى غير الله تعالى
قالوا ان كان الفعل صادرا عن الفاعل لا بتوسط
فعل اخر فهو خلقه بطريق المباشرة والا فهو خلقه بطريق

التوليد

التوليد
ويبنوا عليه فروعا مثل ان المتولد بالسبب المقدور بالقدرة الحادثة
يمتنع ان يقع بالقدرة الحادثة بطريق المباشرة من غير توسط
السبب ومثل اختلافهم في ان المتولد هل يقع في فعل الله تعالى
ام جميع افعاله بطريق المباشرة وفي ان الموت هل هو متولد من الجرح
حتى يكون فعل العبد او غيره كذلك من هذياناتهم الباطلة احتج
اصحابنا على ما تقدم بوجوه اخر الاول ان الجسم الملتزق طرفاه
بيدي قادرين اذا جذبه احدهما ودفعه الاخر معا فحركة
اما ان تقع بمجموع القدرتين فيلزم اجتماع العلتين المستقلتين
على اثر واحد او باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح او لا بهما
وهو المطلوب وفيه نظر اذ للخصم ان يمنع استقلال كل من
القدرتين باحداث الحركة على الوجه الذي وقع باجتماعهما
غايته الامر انها تستقل باحداث حركة ذلك الجسم في الجملة
الثاني انه لو كان مقدورا للعبد لجاز وقوعه
بلا توسط السبب كما في حق الباري تعالى الثالث ان السبب عندهم
موجب للمسبب عند عدم المانع فيلزم ان يكون الفعل المباشر مستقلا
بايجاب المتولد من غير تاثير القدرة فيه وتمسك المعتزلة في كون المتولد
فعلا للعبد بما [illegible] من فعله المباشر او فعله المتولد كحركة
الالة بحركة المتحرك بالالة بمثال فاذ لك في صيانة تخلف
الافعال [illegible] وتوقفه على وقف القصد والداعية ومن حسن المدح
والذم والامر والنهي بل استحسان المدح والذم على الافعال
المتولدة كالكتابة والصياغة والبناء والكلام والرفع والدفع
والحك والقتل والضرب اظهر عند العقلاء من المدح والذم
على المباشرات لانها لا تظهر ظهور المتولدات وكذا الوقوع

بسبب الدواعي أظهر فيهما لان كثرة الدواعي انما تكون في المتولدات
والجواب عن الحجج مثل ما مر سوا بسوا وعليك بالاصل
فان فيه ما لا يستغنى عنه تنبيه تمسك من قال من المعتزلة
بنظرية خلق العبد لافعاله بوجوه سلفت مع الجواب
عنها وعمدتهم منها ان العبد لو لم يكن موجدا لافعاله وخالقا
لها بالاستقلال لزم فسادات منها بطلان المدح والذم
عليها اذ لا معنى للمدح والذم على ما ليس بفعاله ولا واقع
بقدرته باختياره ومنها بطلان التكاليف من الاوامر
والنواهي اذ لا معنى للامر بما لا يكون فعلا للمامور ولا
يدخل تحت قدرته بل ما لا يطيقه كمرض ونحوه حتى ان
العقلا يتعجبون منه وينسبون الامر الى الحمق والجنون بمنزلة
من يطلب من الانسان خلق الحيوان والطيران الى السما
من الجماد المشي على الارض والصعود الى الهوا وكذا الثواب
والعقاب اذ لا وجه للثواب والعقاب على ما هو يخلق
المثيب والمعاقب حتى ان من يعاقب على ما يخلقه كان
اشد ضررا على العبد من الشيطان واحق منه بالذم اذ ليس
منه الا الوسوسة والتزيين ومنها بطلان قواعد
الوعد والوعيد وارسال الرسل وبعثة الانبيا وانزال
الكتب من السما اذ لا يظهر للترغيب والترهيب والحث على
تحصيل الكمالات وازالة الرذائل ونحو ذلك فائدة الا اذا
كان لقدرة العبد وارادته تاثير في افعاله ويتولى
جانبيها باستقلاله ومنها بطلان الفرق بين الافعال
التي تطابق العقل والشرع على استحسانها واستقباحهما
للمدح

المدح في العاجل والثواب في الآجل والتي ليست كذلك كالكفر والايمان
وكالاساءة الى الغير والاحسان وكفعل النبي صلى الله عليه وسلم من الهداية
والارشاد وتمهيد قواعد الاسلام الخيرات وفعل ابليس من الاضلال
والاغوا وتزيين الشرور والشهوات وكالتكلم بالتسبيحات والدعوات
المترتب عليها الثواب والاستجابة والتكلم بالهذيانات والفحش
والهجا التي لا تورث الا اللوم والعقاب لان الكل يخلق الله تعالى
من غير تاثير للعبد ومنها بطلان الفرق بين الحركات التي تظهر
من اعضا العبد بقدرته وارادته والتي تظهر منها بقدرة الغير
وارادته كما اذا حرك زيد يد عمرو مثلا مع ان كل احد
يفرق بينهما بالضرورة والجواب اجمالا
عن جميع تلك اللوازم بانها انما ترد على الجبرية النافية
لقدرة العبد واختياره لا علينا معاشر اهل السنة لانا
نعتقد ان فعله متعلق بقدرته وارادته وواقع بكسبه
واختياره عقيب جزمه وان كان يخلق الله تعالى حتى
انا لو قلنا بقول من قال ان قدرته موثرة لكن
لا باستقلال بل المرجح هو محض خلق الله تعالى لم تتوجه
علينا تلك الالزامات ايضا كما لا يخفى على ان من تلك
الالزامات ما يلزم المعتزلة ايضا لبطلان استقلال
قدرة العبد بنا على وجوب الفعل او امتناعه لوجود المرجح
او عدمه وتعلق علم الله سبحانه بوقوعه او لا وقوعه
ومنها ما فيه نوع بطلان آخر فان المدح والذم
بالحسن والقبح وساير الغرايز وان الثواب والعقاب
ايضا لكانات فعل الله تعالى تصرفا منه فيما هو حقه

ا يتوجه سوال اللمية كما لا يتوجه في خلق الاحراق عقب مس النار فان
التكليف والبعثة والتهديد والوعد والوعيد ونحو ذلك قد يكون
دواعي الي الفعل او الترك فيخلقه الله وان عدم افتراق الفعلين
في المخلوقية لله تعالي لا ينافي افتراقهما لوجوه اخر تتمة
مذهب الجمهور من اهل السنة ان هذه القدرة الحادثة وتسمى
استطاعة ايضا وهي عرض وتجب مقارنتها للفعل لانها
يخلقها الله تعالي عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب
والالات فان قصد فعل الخير خلق الله تعالي فيه قدرة فعل الخير
ان شا وان قصد فعل الشر خلق الله تعالي فيه قدرة فعل الشر
فيستحق الذم والعقاب ولهذا ذم تعالي الكافرين بانهم لا
يستطيعون السمع واذا كانت الاستطاعة عرضا وجب ان
تكون مقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه والا لزم وقوع
الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه لما مر من امتناع بقا الاعراض
واعترض بانا لو سلمنا استحالة بقا الاعراض فلا نزاع
في امكان تجدد الامثال عقب الزوال فمن اين يلزم وقوع
الفعل بدون القدرة واجيب بانا انما ندعي لزوم
ذلك اذا كانت القدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقة
واما اذا جعلتموها المثل المتجدد المقارن فقد اعترفتم
بان القدرة التي بها الفعل لا تكون الا مقارنة ثم ان ادعيتم
انه لا بد لها من امثال سابقة حتى لا يمكن الفعل باول
ما يحدث من القدرة فعليكم البيان ومذهب المعتزلة انها
لا تجب مقارنتها للفعل بل توجد قبله واحتجوا على ذلك
بان التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة ان الكافر مكلف بالايمان
وتارك

وتارك الصلاة مكلف بها بعد دخول الوقت فلو لم تكن الاستطاعة
محققة حينئذ لزم تكليف العاجز وهو باطل والجواب
ان لفظ الاستطاعة يطلق تارة علي العرض المقارن
للفعل الاختياري وتارة علي سلامة الاسباب والالات
والجوارح كما في قوله تعالي ولله علي الناس حج البيت
من استطاع اليه سبيلا وصحة التكليف انما تعتمد علي
الاستطاعة بالمعني الثاني لا بالمعني الاول وحينئذ
فان اريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعني الاول فلا نسلم
استحالة تكليف العاجز وان اريد بالمعني الثاني فلا نسلم
لزومه لجواز ان تحصل قبل الفعل سلامة الاسباب
والالات وان لم تحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل
وفي الاصل جواب اخر فان قلت هل هذه القدرة
علة للفعل او شرط له قلت الجمهور علي انها
شرط عادي للفعل بمنزلة الملاقي للنار في احراقها
اياه وذهب صاحب التبصرة الي انها علة عادية له
بمعني ان الله تعالي اجري العادة بخلق الفعل مقارنا
لها كما في خلق الاحراق عند ملاقاة النار وههنا
بحث وهو انه لا يظهر للقول بالعلية وجه مع انتفاء
التاثير فان اجيب بان المراد العلة الظاهرية قلنا
فيجب الرجوع بالشرطية الي الظاهرية والله تعالي اعلم
خاتمة مبنى مذهب الجبرية اصلان احدهما
انه لا بد لترجيح الفعل علي الترك من مرجح ليس من العبد وثانيهما

ان الفاعل المختار لابد ان يكون عالما بتفاصيل احوال افعاله
وتفاصيل احوال الافعال غير معلومة للعبد ومبني مذهب
القدرية من المعتزلة اصلان احدهما ان العبد لو لم يكن قادرا
علي فعل لما حسن المدح والذم والامر والنهي وثانيهما ان
افعال العباد واقعة علي وفق مقصودهم ودواعيهم ولا شك
في تعارض تلك الاصول كما ان المقدمات الخطابية
ايضا متعارضة من الجانبين فمن جانب الجبرية
ان القدرة علي الايجاد صفة كمال لا تليق بالعبد
الذي هو منبع النقصان ومن جانب القدرية
ان افعال العباد تكون سفها وعبثا فلا تليق بالمتعالي
عن النقصان وكما ان الدلائل السمعية طائفة
بها تشهد للمذهبين حتي قيل ان امة من الامم لم تكن
خالية من الفرقتين وكذا الاوضاع والحكايات متدافعة
من الجانبين حتي قيل ان وضع النرد علي الجبر ووضع الشطرنج
علي القدر ومذهب اهل السنة وهو اقوي المذاهب
الثلاثة واسدها بسبب ان القدح في قولنا لا يترجح الممكن
الا بمرجح يوجب انسداد باب اثبات الصانع وبسبب
انه كما قال بعض ايمة الدين امر بين امرين لا جبر ولا تفويض
ولكنه امر بين امرين وبيان ذلك انه مبني المبادي
القريبة لافعال العباد علي قدرتهم واختيارهم والمبادي
البعيدة علي عجزهم واضطرارهم فان الانسان مضطر
في صورة مختار كالقلم في يد الكاتب والوتد في شق
الحايط ومن كلام بعض العقلا قال الحايط للوتد لم تشقني

فقال

فقال من يدقني ... قال شاعر همم
الفاه في الما مكتوفا وقال له ... اياك اياك ان تبتل بالماء
واذا علمت ان القدرة الحادثة المقارنة لافعالنا الاختيارية
المكسوبة لنا غير موثرة فيها فالواجب عليكم ان تعتقد
ان الله تعالي هو الفاعل للامور كلها خلقا وايجادا لكن
لا يجب عليه فعل شي من لطف او عوض او ثواب او اخترام
او ما هو الاصلح بل ان يثبنا علي طاعاتنا فاثابته سبحانه
ايانا ليست واجبة لنا عليه وانما هي واقعة منه بمحض
الفضل اي خالصه وهو العطا عن اختيار لا عن ايجاب
كما يقوله الحكما ولا عن وجوب كما يقوله المعتزلة
وان يعذبنا سبحانه علي معاصينا وشرورنا وقبايحنا
كالكفر والقتل والزنا فتعذيبه سبحانه ايانا ليس
ظلما منه لنا كما يقوله الجبرية ولا واجبا عليه ان يفعله
كما يقوله المعتزلة وانما هو واقع منه بمحض العدل
اي خالصه وهو وضع الشي في محله من غير اعتراض علي
الفاعل عكس الظلم الذي هو وضع الشي في غير محله مع
الاعتراض علي الفاعل لوجوه منها ما ياتي من انه
سبحانه لا يجب عليه شي لا الثواب علي الطاعة ولا العقاب
علي المعصية ومنها ان طاعات العبد وان كثرت
لا تفي بشكر بعض ما انعم الله به عليه فكيف يتصور استحقاق
عوض عليها ولو استحق العبد بشكره الواجب سبحانه
عوضا لاستحق الرب علي ما يوليه من الثواب عوضا
وكذا العبد علي خدمته لسيده الذي يقوم بموونته وازاحة

[illegible] ولا عن ايجاب [illegible] تكون الذات علة او طبيعة تنشا عنها معلولاتها من غير اختيار لها ه

عليه والولد على خدمته لابيه الذي يربيه وعلى مراعاته
وتوخي مرضاته ومنها انه يثاب من واظب
طول عمره على الطاعات وارتد في اخر حياته وان يعاقب
من اصر دهره على كفره واخلص الايمان في اخر عمره
ضرورة تحقق الوجوب والاستحقاق واللازم باطل
بالاتفاق لانا نقول لم لا يجوز ان يكون موت المطيع على الطاعة
والعاصي على المعصية شرطا في استحقاق الثواب والعقاب
على ما هو قاعدة الموافاة لا انا نقول لو كان كذلك
لم يتحقق الاستحقاق اصلا لعدم الشرط عند تحقق
العلة وانتفاء العلة عند تحقق الشرط والقصد بهذا
رد مذهب المعتزلة حيث قالوا انه تعالى يجب عليه
ان يثيب المطيع وان يعاقب العاصي ولاجل هذا زعموا
انهم اهل العدل كما زعموا انهم اهل التوحيد لاجل نفيهم
الصفات القديمة عنه تعالى ولا شك انهم احق ان يسموا
بانهم اهل الجور والشرك وتمسكوا على مذهبهم
بوجوه منها ان الزام المشاق من غير منفعة
موفية تقابلها يكون ظلما والله تعالى منزه عن الظلم
وتلك المنفعة هي الثواب ثم ان الفعل لا يجب عقلا الا لاجل
تحصيل المنفعة والا لوجبت النوافل وانما يجب لدفع
المضرة فيلزم استحقاق العقاب بتركه
ورد بعدم تسليم لزوم الغرض فانه يجوز ان يكون ايجابه شكرا
للنعم السابقة او يكون الغرض امرا اخر كحصول الوعد
بالمدح

الحياة

بالمدح على اداء الواجب واحتمال المشاق في طاعة الخالق
على انه يجوز ان يكون ايجاب الواجبات بناء على ان لها
وجه وجوب في نفسها ومنها انه لو كان كذلك
لوجب على الله تعالى ان لا يجعلها شاقة علينا بان
يزيد في قوانا لان وجه الوجوب لا يتوقف على كونها
شاقة كرد الوديعة وترك الظلم يجب سواء كانت
شاقا او لا فليس بشيء لجواز ان يكون وجوبها
بهذا الوجه ولان الوجوب وان لم يتوقف على كونها
شاقة لكن لم يكن منافيا لذلك فيجوز ان يجعل شاقة
لغرض اخر ومنها انه لو لم يجب الثواب
والعقاب لافضى ذلك الى التواني في الطاعات والاجترا
على المعاصي لان الطاعات مشاق ومخالفات للهوى
لا تميل اليها النفس الا بعد القطع بلذات ومنافع تترتب عليها
والمعاصي شهوات ومستلذات لا تنزجر عنها النفس الا مع
القطع بالالام ومضار تترتب عليها ورد بان شمول الوعد
والوعيد للكل وغلبة ظن الوفا بهما وكثرة الاخبار والاثار
في ذلك كاف في الترغيب والترهيب ومجرد جواز الترك
غير قادح ومنها ان الايات والاحاديث الواردة في تحقيق
الثواب والعقاب يوم الجزا فلو لم يجب او جاز العدم
لزم الخلف والكذب ورد بان غايته الوقوع البتة وهو
لا يستلزم الوجوب على الله تعالى والاستحقاق من العبد
على ما هو المدعى هذا ولكن قد تقدم جواز الخلف في الوعيد
بان لا يقع العذاب وحينئذ يقوى الاشكال فلهم هنا

هنا فروع بيناها بالاصل فلينظرها من ارادها تتميما
الاول معنى الوجوب هنا عند المعتزلة الاستحقاق اللازم
بمعنى انه يقبح تركه ومعنى عدم الوجوب عندنا انه غير مستحق
ولا لازم يقبح تركه واما الاستحقاق بمعنى ترتب العقاب
على الترك والثواب على الفعل فمنتف عنه سبحانه بالاتفاق
واما الاستحقاق بمعنى ترتب العقاب والثواب على الافعال
والتروك وملايمة ادنا فيهما اليها في مجاري العقول
والعادات بالنظر للمكلفين فمما لا نزاع فيه كيف وقد
ورد بذلك الكتاب والسنة في مواضع لا تحصى واجمع
السلف على ان كلا من فعل الواجب والمندوب ينهض
سببا للثواب ومن فعل الحرام وترك الواجب سببا للعقاب
وبتوا الترغيب في اكتساب الحسنات واجتناب
السيئات على اتا دينهما الثواب والعقاب الثاني
مذهب الاشاعرة ان افعال الباري سبحانه ليست معللة
بالاغراض والمصالح والغرض ما لاجله يصدر الفعل
من الفاعل ومذهب الماتريدية امتناع خلو فعله
تعالى عن المصلحة ولزومها في جميع افعاله سبحانه قال
سعد الملة والدين والحق ان تعليل بعض الافعال سيما
الاحكام الشرعية بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود
والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص
ايضا شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن
والانس الا ليعبدون وكقوله تعالى من اجل ذلك
كتبنا على بني اسرائيل الاية فلما قضى زيد منها وطرا
زوجناكها

١٧٦

زوجناكها لكيلا يكون على المومنين حرج الاية ولهذا
كان القياس حجة الا عند شرذمة لا يعتد بهم واما تعميم ذلك
بان لا يخلو فعل ما من افعاله عن غرض فمحل بحث انتهى
وقد ذكرنا بالاصل كون الخلاف لفظيا او حقيقيا واعتراض
السيد على السعد مع بعض تمسكات على ذلك وفوايد
مهمة فليرجع اليه من اراده وعظمت رغبته وعلت همته
ولما قالت المعتزلة بوجوب الصلاح عليه للعباد
تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا اشار الى رد مذهبهم
بقوله وقولهم اي المعتزلة والضمير لمعلوم ذهنا
لا لشهرة هذه المسيلة بهم ان بكسر الهمزة لحكايتها
بالقول الصلاح اي فعل ما هو صلاح للعباد بمعنى الاصلح
لهم ولم يعبر به لضرورة الشعر واقتصارا على ما هو
المشهور عنهم وقال بعض المتاخرين مرادهم بالصلاح
ما ضده فساد ما [illegible] وبالاصلح ما ضده صالح الا انه
دونه انتهى وفيه تداخل لانه اذا وجب الاصلح وجب
الصلاح بالاحرى واجب عليه تعالى بمعنى انه لا يتركه
سبحانه مع قدرته عليه وعدم تضرره ببذله للعبد
المحتاج اليه اذ تركه حينئذ بخل وسفه يستحق به الذم
وفعله حكمة ومصلحة وعاقبة حميدة يستحق به المدح
سبحانه تنبيهان الاول اختل في نسبة القول بوجوب
الصلاح الى المعتزلة لعدم تعلق بتفصيله ولينطبق كلامه
على جميع اقوالهم وتفصيل مذهبهم انهم اتفقوا بعد القول
بوجوب الاصلح للعباد عليه تعالى على وجوب الاقدار

والتمكين واقتضى ما يمكن في معلوم الله تعالى مما يؤمن عنده
الكافر ويطيع العاصي وانه فعل بكل احد غاية مقدوره
من الاصلح وليس في مقدوره تعالى عما يقول الظالمون
علوا كبيرا لطف لو فعل بالكفار لامنوا جميعا والا لكان تركه
بخلا وسفها واختلفوا فيما يجب مراعاة الاصلح بالنسبة
اليه فذهب معتزلة بغداد الى انه يجب على الله ما هو
اصلح لعباده في الدين والدنيا وذهب معتزلة البصرة
الى انه يجب عليه تعالى ما هو اصلح لهم في الدين فقط ثم
المراد بالاصلح عند البغدادية الاوفق في الحكمة والتدبير
وعند البصرية الانفع ثم منهم من اعتبر الانفع في علم
الله تعالى فاوجب ما علم الله انفعيته ومن هؤلا الجبائي
ومنهم من لم يعتبر ذلك فزعم ان من علم الله منه الكفر على تقدير
تكليفه اياه يجب تعريضه للثواب بان يبقيه الى ان يبلغ
ما تلا قاصرا على اكتساب الخيرات وعلى هذا يلزم في
مسئلة الاطفال الاتية ترك الافضال للواجب فيمن
مات صغيرا وعلى الاول يلزم تركه فيمن كفر ومات كبيرا ه
والبغدادية وان لم يلزمهم فيهما شي لكن الالزام عليهم
في نحو تخليد الكفار والفساق في النار اشد قبحا وشناعة
وتمسكوا بقولهم نحن نقطع بان الحكيم اذا امر بطاعة احدا
وقدر على ان يعطي المامور ما يصل به الى الطاعة من غير
تضرر به لكنه لم يفعل كان مذموما عند العقلا معدودا
في زمرة البخلا وكذلك من دعا عدوه الى الموالاة والرجوع
الى الطاعة والمصافاة لا يجوز ان يعامله من الغلظ واللين
الا

الا بما هو انجع في حصول المراد وادعى الى ترك العناد
وايضا من اتخذ ضيافة لرجل واستدعى حضوره
وعلم انه لو تلقاه ببشر وطلاقة وجه لدخل واكل
والا لم يدخل فالواجب عليه عند العقلا البشر والطلاقة
والملاطفة لا اضدادها انتهى وهذا التمسك فاسد
وتمويه كاسد صادر عن قصور نظر في المعارف
الالهية واللطايف الربانية كما اشار اليه بخبر
المبتدا الذي هو قولهم اعني زور لفظ مزين
الظاهر فاسد الباطن فانه مبني على قاعدتين
قاعدتين فاسدتين عندنا احدهما تحسين العقل
وتقبيحه في الاحكام الشرعية وثانيهما استلزام
الامر للارادة ولو سلمناهما قلنا ما ذكرتموه
انما يتم في حكيم يحتاج الى طاعة الاوليا ورجوع
الاعدا ويتعزز بكثرة الاعوان والانصار ويتعظم
لديه الاقدار ويكون للشي بالنسبة اليه شرف
ومقدار لا يقال لا اشكال ان عند وجود الداعي والقدرة
وانتفا الصارف كما هو صفته تعالى في الفعل
لانا نقول ممنوع ولين سلمناه فذلك انما هو
وجوب عن الفاعل بمعنى اللزوم عند تمام العلة
والكلام في الوجوب عليه بمعنى استحقاق الذم على الترك
والمدح على الفعل واين احد الامرين من الاخر تمسك

اصحابنا على عدم وجوب الاصلح عليه تعالى بوجوه الاول
لو وجب عليه تعالى الاصلح لعباده لما خلق الكافر الفقير
المعذب في الدنيا بالفقر وفي الاخرة باليم العذاب سيما
المبتلى بالاسقام والآلام والمحنة والآفات الثاني
انه يلزم على ما ذكرتم من الامثلة ان يجب على كل احد
ما هو اصلح لعبيده ولنفسه فان دفع بان المكلف يتضرر
بذلك ويلحقه الكد والتعب والحق منزه عن ذلك
اجيب بانه يلزم ان لا يجب على المكلف شيء مما فيه
كد وتعب فان قيل انما وجب عليه ما فيه ذلك لانه يترتب
عليه ثواب يربي عليه فيحسن وجوبه عليه بذلك قلنا
فليكلف الاصلح لعبيده ونفسه كذلك به الثالث يلزم
ان يكون الاصلح للكافر الخلود في النار اذ لو كان الخروج
او عدم الدخول اصلح لفعله ضرورة انكم زعمتم انه فعل
بكل احد غاية مقدوره من الاصلح فان قيل لعلهم ان يلتزموه
بناء على انه تعالى علم انهم لو ردوا لعادوا لما نهوا عنه
قلنا لا خفاء في ان الاماتة او قطع العذاب ثم سلب
العقول اصلح وايضا اذا كان تكليف من علم انه يكفر اصلح
مع انه يتحمل مشقة فلم لا يكون ابعاد من علم انه يعود
اصلح مع انه يتحمل راحة الرابع انه يلزم ان لا يستوجب
الله تعالى على فعل شكرا لكونه موديا للواجب كمن برد
وديعة ودينا لازما الخامس مقدورات الله سبحانه
وتعالى

وتعالى غير متناهية فاي قدر تضبطونه في الاصلح فالمزيد
عليه متمكن فيجب لا الى حد فان قيل ربما يصير ضم المزيد
اليه مفسدة كما ان ضم النافع الى النافع يصير مضرة فيما
اذا زاد من الدوا على القدر الذي فيه الشفا اجيب بانه
لا يعقل ان يكون العبد الصلاح فسادا وتقدير قدر من الدوا
للشفا انما هو بطريق جري العادة من الله تعالى
بانه النافع والضار لا الدوا حتى لو غير العادة وجعل
في القدر الزايد جاز ولو سلم فالنفع مقدور والزيادة
في الدوا ليس من ضم النفع الى النفع بل من ضم ما ليس بنافع
الى النافع مثلا النافع في الحمى قدر من المبرد يقاوم الحرارة
الغالبة فما زيد عليه قدر فليس بنافع لان عمله ليس في
دفع تلك الحرارة التي هي المرض بل في اثبات برودة تزيل
الصحة والاعتدال بخلاف الصلاح في الدين فانه لا يتقدر
بقدر ولا ينتهي الى حد وكل صلاح ضم الى صلاح يكون اصلح
فان قيل يتعذر الاصلح لا لتناهي قدرة الله تعالى لما علم
ان المزيد عليه يصير سببا للطغيان اجيب بانكم لا تعتبرون
في وجوب الاصلح جانب المعلوم حيث تزعمون ان من علم
الله تعالى انه لو كلفه طغى وعصى واستكبر وكفر يجب على
الله تعريضه للثواب مع علمه بانه لا يدركه بل يقع في العقاب
وانه لو اخترمه قبل كمال العقل خلص ناجيا السادس يلزم
ان تكون اماتة الانبيا والاوليا المرشدين وتبقية ابليس
وذريته المضلين الى يوم الدين اصلح بعباده وكفى بهذا

فظاعة السابع من علم الله تعالى منه الكفر والعصيان
او الارتداد بعد الاسلام فلا خفاء في ان الاماتة او سلب
العقل اصلح له ولم يفعل فان قيل بل الاصلح التكليف والتعريض
للنعيم الدايم لكونه احلى المنزلتين قلنا فلم يفعل
ذلك بمن مات طفلا وكيف لم يكن التكليف والتعريض لاعلا
المنزلتين اصلح له ولهذه النكتة الزم الاشعري
الجبائي ورجع عن مذهبه حيث قال له ما تقول في
ثلاثة اخوة مات احدهم مطيعا منقادا للاوامر والاخر
عاصيا غير منقاد لها والثالث صغيرا فقال ان الاول
يثاب بالجنة والثاني يعاقب بالنار والثالث لا يثاب
ولا يعاقب قال الاشعري فان قال الثالث يا رب
لم امتني صغيرا وما ابقيتني الى ان اكبر فاومن بك
واطيعك فادخل الجنة ماذا يقول الرب فقال يقول
الرب اني كنت اعلم منك انك لو كبرت لعصيت فدخلت
النار فكان الاصلح لك ان تموت صغيرا قال الاشعري
فان قال الثاني يا رب لم لم تمتني صغيرا كيلا اعصي
فلا ادخل النار ماذا يقول الرب فبهت الجبائي
وترك الاشعري مذهبه واشتغل هو ومن تبعه
بابطال راي المعتزلة واثبات ما وردت به السنة
ومضى عليه الجماعة فان قيل علم من الطفل انه ان عاش
ضل واضل غيره فامته لمصلحة الغير قلنا فكيف وزرادشت
لم يمت فرعون وهامان ونمرود وزرادشت وغيرهم
من الضالين

من الضالين المضلين اطفالا وكيف لم يكن منع الاصلح
عمن لا جناية له لاجل مصلحة الغير سفها وظلما الثامن
اجمع الانبياء والاولياء وجميع العقلاء على الدعاء بدفع
البلاء وكشف البأساء والضراء فعنده لم يكون ذلك سؤالا
من الله تعالى ان يغير الاصلح ويمنع الواجب وهو ظلم
التاسع انه اذا كان قد اعطى ابا جهل لعنه الله تعالى
غاية مقدوره من المصالح والالطاف فقد سوى بين النبي
صلى الله عليه وسلم وبين ابي جهل لعنه الله في الانعام
والاحسان ورجع فضل النبي صلى الله عليه وسلم الى محض
اختياره من غير امتنان وانه منع ابا جهل بعض المصالح
والالطاف فقد ترك الواجب ولزم السفه والظلم
على ما هو اصلكم الفاسد العاشر لو وجب
الاصلح لما بقي للتفضل مجال ولم يكن لله تعالى خيرة في الانعام
والافضال وهو باطل لقوله تعالى وربك يخلق ما يشاء
ويختار يختص برحمته من يشاء يؤتي الحكمة من يشاء اصطفى
ادم ونوحا وال ابراهيم وال عمران على العالمين ولعمري
ان مفاسد هذا الاصل اظهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى
ولو وجب على الله الاصلح للعباد لما سلك المعتزلة
طريق الرشاد ولما قالت المعتزلة بوجوب اشياء على
الله تعالى حتى قالوا بوجوب الصلاح عليه تعالى منها
الجزاء وهو الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية
ومنها اللطف وهو عندهم فعل ما يقرب العبد الى الطاعة

ويبعده عن المعصية لا الى حد الالجاء ويسمى اللطف المقرب
او يحصل الطاعة فيه ويسمى اللطف المحصل وذلك كالارزاق
والآجال والقوى والآلات وكمال العقل ونصب
الادلة وما اشبه ذلك ومنها الاخترام وهو
اماتة الله تعالى المومن المعصوم او التائب قبل اجله
اذا علم منه انه ان ابقاه حيا لكفر او فسق ومنها
العوض وهو عندهم نفع خال عن التعظيم يستحق في
مقابلة ما يفعل الله تعالى بالعبد من الاسقام والآلام
وما يجري مجرى ذلك فيخرج الاجر والثواب لكونهما
للتعظيم في مقابلة فعل العبد وكذا النفع المتفضل
به لكونه غير مستحق وتقدم بعضها تفصيلا فاشار
لرد قولهم بوجوب باقيها اجمالا بقوله ما عليه
تعالى لخلقه شي واجب من فعل او ترك لما مر
من ان افعاله تعالى كلها جائزة واقعة على وجه الاحسان
والفضل او على وجه المواخذة والعدل لا يجب عليه تعالى
او يستحيل منها شي والا انقلب الممكن واجبا او مستحيلا
والجمع بطلانه وانه تعالى فاعل بالاختيار لا بالايجاب
والطبيعة وقد سبق برهان ذلك فلو وجب عليه فعل
او ترك لما كان مختارا فيه اذ المختار هو الذي يتاتى
منه الفعل والترك ولان الموجب للفعل في حقه تعالى
لا يصح ان يكون خارجا عن ذاته والا لكان مقهورا

متاثرا

متاثرا عن غيره فتعين ان يكون ذاتيا فانه ان كان
قديما لزم قدم الفعل وقد سبق وجوب الحدوث لكل ما سواه
جل وعز وان كان حادثا لزم اتصاف ذاته تعالى بالحوادث
وقد سبق استحالته عليه ولان الوجوب حكم شرعي وهو
لا يثبت الا بالشرع والشارع هو الله تعالى ولا حاكم عليه
سبحانه في شي فلا يجب عليه شي ولانه لو وجب عليه شي
فان لم يستوجب الذم بتركه لم يتحقق الوجوب لان الوجوب
هو كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم وان استوجب
الذم كان الباري ناقصا به اتى مستكملا بفعله لانه
حينئذ يتخلص بفعله ذلك من المذمة وهو محال والزاعم
تنبيه منهم من فسر الوجوب عليه تعالى بما لا بد
ان يفعله لقيام الداعي وانتفاء الصارف ومنهم من فسره
بما لتركه مدخل في استحقاق الذم احتجوا على
ما ذهبوا اليه من وجوب تلك الامور عليه تعالى بوجوه
تقدم منها في مبحث الثواب والعقاب والاصلح
ما يتعلق بها واما اللطف فقد استدلوا على
وجوبه عليه تعالى بوجوه الاول انه تعالى مريد للطاعة
فلو جاز منع ما يحصلها او يقرب منها لكان غير مريد
لها وهو تناقض ورد بمنع الملازمة ومنع ان كل
مامور به مراد الثاني ان منع اللطف نقض لغرضه
الذي هو الاتيان بالمامور ونقض الغرض قبيح يجب
تركه ورد بمنع المقدمتين لجواز ان لا يكون الاتيان

بالمامور به مراد او غرضا او تتعلق بتفضيه حكم ومصالح
الثالث ان منع اللطف لتحصيل المعصية او تقريب منها
وكلاهما قبيح تجب تركه ورد بالمنع فانا عدم تحصيل
الطاعة اعم من تحصيل المعصية وكذا التقريب على انا
لا نسلم ان ايجاد القبيح وخلقه كما قد سلف الرابع
ان الواجب لا يتم الا بما تحصيله او يقرب منه فيكون
واجبا ورد بعد تسليم القاعدة بان ذلك وجوب على المكلف
بشرط كونه مقدورا له فلا يكون مما نحن فيه تنبيه
نحو رحمته وجودهم القبيحة بوجوه مليحة مذكورة
بالاصل وتمسك من قال منهم بوجوب الاخترام
بان في تركه تفويتا للغرض بعد حصوله وهو قبيح تجب
تركه والاكثرون منهم قايلون بما نقول به من انه لا يجب
عليه ذلك لان تفويت الغرض انما هو بفعل العبد
وهو المعصية لا بالتبقية ولانه لم يخترم من كفر بعد
الايمان وعصى بعد الطاعة ولم يخترم ابليس مع ما روي
انه عبد الله تعالى عشرين الف سنة ثم كفر والقول
بان تلك العبادة كانت مع النفاق بعيد جدا والاستدلال
بقوله وكان من الكافرين ضعيف لقول المفسرين انه
بمعنى صار وكان من جنس كفرة الجن وشياطينهم
او كان في علم الله تعالى من يكفر تنبيه قولنا
فيما مر اذا علم انه ان ابقاه حيا كفر او فسق معناه

ويموت

ويموت على ذلك بغير توبة ولا اسلام للاحتراز عما اذا علم
من المؤمن انه يكفر او يفسق ثم يتوب كما ان قولنا
المعصوم او التايب للاحتراز عما اذا علم من الكافر او الفاسق
انه يزداد كفرا وعصيانا ولا يتوب فانه في جميع ذلك لا يجب
عليه سبحانه الاخترام كما لا يجب عليه تعالى تبقية
المؤمن اذا علم منه زيادة الطاعة ولا تبقية الطفل
اذا علم منه انه لو كلف آمن والله اعلم واما العوض
فقد تمسكوا على وجوبه على الاطلاق بان تركه قبيح
لكونه ظلما فيجب فعله وجوابه اما اولا فبانه
مبني على القبح والحسن العقليين واما ثانيا
فلما مر من قيام الدليل على امتناع وجوب شيء عليه
تعالى تنبيه قالوا ويستحق العوض على الله تعالى
بانزاله الالام على العبد وتفويته المنافع عليه لمصلحة
الغير كالزكاة وبانزاله به الغموم التي لا تستند
الى فعل العبد كالغم المستند الى علم ضروري او مكتسب
او ظن بوصول مضرة او فوت منفعة بخلاف المستند
الى جهل مركب لانه من العبد وبامر العباد بالمضار كالذبح
بمثل الهدي والنذر او اباحته اياها كالصيد او تمكينه
سبحانه غير العاقل كالوحوش والسباع من اضرار
العباد لا بمثل الم الاحراق حين القاء صبي في النار
والم القتل بشهادة الزور لان الاول مما وجب طبعا لخلق
الله تعالى فيها ذلك بطريق جري العادة فالعوض على الملقي

لعله كالغم

والثاني بما وجب شرعا بفعل الشهود فعليهم العوض واما
في تمكين الظالم من الظلم فالعوض عندهم على الله تعالى فان
الانتصاف عندهم واجب عليه تعالى قالوا فلو تألم الله تعالى
فان كان المظلوم من اهل الجنة فرق الله اعواضه الموازية
لظلم الظالم على الاوقات المتتالية على وجه لا يتبين
انقطاعها كيلا يتألم به او يتفضل الله عليه بمثل تلك
الاعواض عقب انقطاعها فلا يتألم به وان كان من اهل
النار اسقط الله تعالى باعواضه جزءا من عقابه بحيث
لا يظهر له التخفيف وذكر بان يفرق القدر المسقط
على الاوقات المتتالية كيلا ينقطع المنتهى
الظلم الذي قالوا بوجوب عوضيته عليه تعالى فتصوره
بضرر غير مستحق لا يشتمل على جلب نفع او دفع ضرر
معلوم او مظنون ولا يكون دفاعا نفسه ولا مفعولا بطريق
جري العادة كخروج العقاب ومشقة السفر والحجامة
ودفع الصائل واحراق الله تعالى الصبي الملقى في النار
فان الايلام اذا كان مستحقا او مشتملا على نفع او دفع ضرر
او عاديا لا يكون ظلما بل يكون حسنا يجوز صدوره عن العليم
من غير عوض عليه وقد سبق علينا ذكر فروعها بسطناها
بالاصل في محل يليق بها لا يقال اذا وعد الله عبده بشيء وجب
فلا يصح نفي الوجوب والاطلاق لانا نقول الوجوب بمعنى
امتناع التخلف لا بالمعنى الذي ارادوه كما اشرنا الى
بيانه عنهم ثم نبه على فساد مذهب القايلين بوجوب

الصلاح

اعواضه

الصلاح عليهم تعالى بقوله ا عميت ابصارهم فلم يروا
بها او بصائرهم فلم يدركوا بها ايلامه سبحانه الاطفال
الصغار بالامراض والاسقام خصوصا ما يظهر عليهم
عند نزع الارواح مع انه لا جريمة لهم ولا تكليف عليهم
فاي صلاح لهم في هذا الايلام ودعوى ان فيه صلاحا
للآباء وذوي المودة لهم بتكثير الثواب على الصبر مردودة
اما اولا فان الله تعالى قادر على تكثير ذلك بطريق اخر واما
ثانيا فلاستلزامه الايلام بدون رضى من به الالم لمنفعة
الغير وهو غير معقول الحسن كما هو قاعدتهم وان
قال به الضيمري والجمهور منهم بل قبحه محقق خصوصا
مع القدرة على نفع الغير بدونه والم يروا ابلائه تعالى
شبيهها اي الاطفال كالدواب والكافر الفقير المبتلى
في الدنيا بالفقر المؤبد وفي الاخرة بالعذاب المخلد وتوجه
هذا على معتزلة بغداد القايلين بوجوب ما هو اصلح
للعباد في الدنيا والدين ظاهر واما على معتزلة البصرة
القايلين بوجوب ما هو الاصلح في الدين فقط فلانه ربما
كان في ذكر الايلام الهلاك فيفوتهم عن الطاعات فتفوت
على الاطفال مراتب السعادات بفوات فعل الطاعات
واما انه ربما علم سبحانه في موتهم خلاصهم من النار فيكون
فعله واجبا فقد مر جوابه في مسئلة الاطفال واذا ظهر
لك ايها المكلف فساد مذهبهم الخبيث فلا ترتكبه وحاذر
المحال لا بكسر الميم بمعنى العقوبة من الله الحال بهم وفيه
اوجه بيناها بالاصل ولما قالت المعتزلة فبحجهم اللطف

سبحانه وتعالى عن ذلك علوا كبيرا بامتناع ارادة الشرور والقبائح
على الله سبحانه حتى زعموا انه تعالى اراد من الكافر الايمان
وان لم يقع الا الكفر وان وقع وكذا اراد من الفاسق الطاعة
لا الفسق حتى ان اكثر ما يقع من العباد خلاف مراده وبنوا
ذلك على اصلهم الفاسد من الحسن والقبح العقليين
اشار الى رد ما ذهبوا اليه وهدم اساس ما بنوا عليه
بقوله وجائز عقلا عند اهل الحق عليه تعالى وعلى
بمعنى اللام او بمعنى في مع تقدير مضاف اي على فعله اي فيه
ودعوى ايهام هذه العبارة جواز اتصافه تعالى
بالخيرات فاسدة كما ان دعوى ان الاولى في حقه
كذلك لايهامها ايضا جواز حقه وما كان حقا له لا يكون
جائزا وقرينة المضاف قولنا خلق اذ هو صفة
فعلية ليست قائمة بذاته تعالى عند الاشاعرة خلافا
للماتريدية فالاعتراض على امام الحرمين في هذه
العبارة ساقط وقصور في النظر اي ارادة ايجاد
الشر من حيث كسبه لا من حيث خلقه باجرائه
على ايدي العباد ويعبرون عنه بالقبيح وهو ما يكون
متعلق الذم في العاجل والعقاب في الآجل
وجائز عليه تعالى ارادة خلق الخير كذلك ويعبرون عنه بالحسن وهو
ما يكون متعلق المدح في العاجل والثواب في الآجل قال
السعد والاحسن ان يفسر بما لا يكون متعلقا للذم

والعقاب

٧٩

والعقاب ليشمل المباح وهذا واقع عندنا برضاه تعالى
وامره ومحبته اي ترك الاعتراض على فاعله والاولى
بخلافه لما على فاعله من الاعتراض قال تعالى ولا يرضى
لعباده الكفر ان الله لا يامر بالفحشاء وكلاهما واقع
عندنا بارادته تعالى لما تقرر من ان ارادة الله تعالى متعلقة
بكل الكائنات غير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشتهر
بين السلف وروي مرفوعا الى النبي صلى الله
عليه وسلم ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن لكن منهم
من منع التفصيل بان يقال انه يريد الكفر والظلم والفسق
كما يقال انه خالق الكل ولا يقال خالق القردة والخنازير
فيقال اراد كل الممكنات ولا يقال اراد القاذورات
ويلزم على ما ذهب اليه المعتزلة ان اكثر ما يقع في ملكه
تعالى غير مراد له والظاهر انه لا يصبر على ذلك رئيس
قرية من عباده فضلا عن ولي كل فعال ومن هو الكبير
المتعال حكي انه دخل القاضي عبد الجبار دار الصاحب
بن عباد فراى الاستاذ ابا اسحاق الاسفرايني على الفور
سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان
من لا يجري في ملكه الا ما يشاء فالتفت اليه عبد الجبار
وعرف انه فهم مراده فقال له افيريد ربنا ان يعصى
فقال له الاستاذ افيعصى ربنا قهرا فقال له عبد
الجبار ارايت ان منعني الهدى وقضى علي بالردى
احسن الي ام اساء فقال له الاستاذ ان منعك
ما هو لك فقد اساء وان كان منعك ما هو له فيختص برحمته

على بعده الحكاية
فقال لي

من يشا انا نصرف الحاضرون وهم يقولون والله لعبس عن
هذا جواب واما النقض عن ذكر بانه اراد من
العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا عجز
ولا نقيصة ولا مغلوبية له في عدم وقوع ذلك كالملك
اذا اراد دخول القوم داره رغبة واختيارا لا كرها
واضطرارا فلم يدخلوا فليس بشي لانه لم يقع هذا المراد
ووقعت مرادات العبيد والخدم ولحق بهذا نقيصة
ومغلوبية بدل لنا على عموم ارادته تعالى الكائنات
انه تعالى خالقها بقدرته من غير اكراه فيكون مريدا
ضرورة ان الارادة هي الصفة المرجحة لاحد طرفي
الفعل والترك وعلى ارادته تعالى لما ليس بكائن
انه علم عدم وقوعه فعلم استحالته لاستحالة انقلاب
علمه جهلا والعالم باستحالة الشي لا يريده البتة
واعترض بان خلاق المعلوم منعه وزلة في نفسه
والمقدور اذا كان متعلق المصلحة يجوز ان يكون مرادا
وان علم انه لا يقع البتة وبان من اخبره الصادق بان
فلانا يقتل البتة يعلم ذلك قطعا مع انه لا يريد قتله
بل حياته والجواب ان هذا بمعنى الارادة فانها
الصفة التي شانها التخصيص والترجيح واما الايات
والاحاديث في هذا الباب فاظهر من ان تخفى واكثر
من ان تحصى ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى
وحشرنا عليهم كل شي قبلا ما كانوا ليومنوا الا ان يشا الله

فمن

فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله
يجعل صدره ضيقا حرجا قل ولا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح
لكم ان كان الله يريد ان يغويكم لو شا الله لجمعهم على الهدى
ولو شا لهداكم اجمعين اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم
انما يريد الله ليعذبهم بها في الحياة الدنيا وتزهق انفسهم
وهم كافرون انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي
من يشا والله يدعوا الى دار السلام ويهدي من يشا الى صراط
مستقيم وللمعتزلة فيهما تاويلات فاسدة وتعسفات باردة
يتعجب منها الناظر ويتحقق انهم محجوجون وبرهمها مخنوقون
والجمهور الحق في هذه المسالة كاد عائهم يعترفون ويجري
على السنتهم ان ما لم يشا الله لا يكون والعمدة القصوى
لهم في الجواب عن الايات حمل المشية القسر والالجا
وحين سلوا عن معناها تحيروا فقال العلاف معناها
خلق الايمان والهداية فيهم بلا اختيارهم ورد بان المومن
حينئذ يكون هو الله لا العبد على ما زعمتم في الزامنا
حين قلنا بان الخالق هو الله تعالى مع قدرتنا واختيارنا
وكسبنا فكيف بدون ذلك وقال الجبائي معناها العلم الضروري
بصحة الايمان واقامة الدلايل المثبتة لذلك العلم الضروري
ورد بان هذا لا يكون ايمانا والكلام فيه على ان في بعض الايات
دلالة على انهم لو رأوا الكل لما ابه ودليل لا يومنون البته وقال
ابنه ابو هاشم معناها ان خلق لهم العلم الضروري بانهم
لو لم يومنوا لعذبوا عذابا شديدا وهذا ايضا فاسد لان
كثيرا من الكفار كانوا يعلمون ذلك وكذا ابليس ولا يومنون

على ان قوله تعالى ولو شئنا لاتينا كل نفس هداها ولكن حق
القول مني لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين
يشهد بفساد تاويلاتهم لدلالته على انه انما لم يهد الكل
لسبق الحكم بملء جهنم ولا خفا في ان الايمان والهداية
بطريق الجبر لا يخرجهم عن استحقاق جهنم سيما
عند المعتزلة بهذا وقد تمسك المعتزلة على ما ذهبوا
اليه بوجوه الاول ان ارادة القبيح قبيحة والله تعالى منزه
عن القبائح ورد بانه لا قبيح منه شيا غاية الامر انه خفي منه
علينا وجه حسنه الثاني ان العقاب على ما اراده ظلم وهو
منزه عنه ورد بالمنع فانه تصرف في ملكه الثالث ان الامر
بما لا يراد والنهي عما يراد سفه وعبث ورد بالمنع اذ ربما
لا يكون غرض الامر الاتيان بالمامور به كالسيد اذا امر
العبد امتحانا له هل يطيعه ام لا يريد منه شيا من الطاعة
والعصيان او اعتذارا عن ضربه بانه لا يطيعه فانه يريد
منه العصيان وكالمكره على الامر بنهب امواله وكذا النهي
فان قيل مامور السلطان يبادر الى المامور به معللا بانه
مراد السلطان قلنا لا مطلقا بل اذا ظهرت امارة الارادة
وانما يعلل مطلقا بالامر والاشارة والحكم الرابع
لوكان الكفر مرادا له تعالى لكان طاعة لان معناها تحصيل
مراد المطاع لدورانه معه وجودا وعدما ورد بالمنع
بل هي موافقة الامر وانما يدور معه علمت الارادة اولم تعلم
الخامس لوكان مرادا لكان قضا يجب الرضا به
وبطلان اللازم اجماعي ورد بانه مقتضى لا قضا ووجوب والملازمة

الرضى

الرضى انما هو بالقضا دون المقضي ودعوى ان المراد بالقضا الواجب
الرضى به هو المقضي من المحن والبلايا والمصايب والرزايا لا الصفة
الذاتية لله تعالى بعيد بل هو الخلق والحكم والتقدير وقد يجاب
بان الرضى بالكفر من حيث انه من قضا الله تعالى طاعة ولا من هذه
الحيثية كفر وفيه نظر اذ الرضى بالكفر كفر شرعا من اي حيثية كان
فالبتامل السادس الايات الشاهدة بنفي ارادته للقبايح
وبالتوبيخ والرد على من يقول بذلك كقوله تعالى وما الله يريد
ظلما للعباد وما الله يريد ظلما للعالمين ان الله لا يامر بالفحشا
ولا يرضى لعباده الكفر والله لا يحب الفساد وما خلقت الجن
والانس الا ليعبدون سيقول الذين اشركوا لو شا الله
ما اشركنا ولا اباونا ولا حرمنا من شي الاية وذلك ان الله
تعالى ذم المشركين ووبخهم على ادعايهم الكفر بمشية الله تعالى
وبعذرهم وابايهم في ذلك وعابهم عليه وحكم بانهم يتبعون
فيه الظن دون العلم وانه كذب صراح والجواب
انه لا يتصور منه الظلم لان ما يفعله بالعباد تصرف منه
في ملكه فالايات في نفي الظلم بنفي لازمه اعني الارادة لان ما
يفعله القادر المختار لا يكون الا مرادا وليس فيهما ~~[illegible]~~
انه لا يريد ظلم زيد على عمرو ولظهور ان المعنى على انه لا يريد
ظلما منه واما نفي الامر والرضى والمحبة فلا نزاع فيه لما في المحبة
والرضى من الاستحسان وترك الاعتراض وارادة الانعام فهو
يريد كفر الكافر ويخلقه ومع هذا يبغضه وينهاه عنه ويعاقبه قبه
عليه ولا يرضاه واما رد مقال المشركين فلقصدهم بذلك
الهزء والسخرية وتمهيد العذر في الاشراك كما اذا قال القدري

ازالة

استهزوا بالنبي وقصد الي الزامه لو شاء الله رجوعي الي مذهبكم وخلق
في عقابكم لرجعت والدليل علي ذلك انه تعالي قال كذب الذين
من قبلهم يجعل مقالتهم تكذيبا لا كذبا ورتب عذابه الابا علي
تكذيبهم لا كما زعم المستدل ولهذا صرح في اخر الاية بنفي مشيئة
هدايتهم وانه لو شاء الله لفعل البتة للوهم الذي ذهب اليه
المستدل السابع قوله تعالي وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
دل علي انه اراد من الكل الطاعة لا المعصية ورده (?) بمنع ظهور
دلالة لام الغرض علي كون ما بعدها مرادا بمنع العموم المقطع
بخروج من مات علي الصبا والجنون فليخرج من مات علي الكفر ولو
سلم فليس المقصود بيان خلقهم لهذا الغرض بل بيان استغنائه
عنهم وافتقارهم اليه بدليل قوله تعالي ما اريد منهم من رزق وما
اريد ان يطعمون فكانه قال ما خلقتهم لينفعوني بل لامرهم
بالعبادة او ليتعبدوا لي اما بالنسبة الي الطبع فظاهر واما
بالنسبة الي العاصي فبشهادة الفطرة علي تذلله وان تمرد
وافتري كذا في الارشاد للامام الحسيني وذهب كثير من
اهل التاويل الي ان المعني ليكونوا عبادا لي فتكون الاية علي
عمومها علي انها يعارضها قوله تعالي ولقد ذرانا لجهنم كثيرا
من الجن والانس وقوله تعالي انما نملي لهم ليزدادوا اثما
وجعل اللام للعاقبة كما في قوله تعالي فالتقطه ال فرعون
ليكون لهم عدوا وحزنا انما يصح في فعل من يجهل العاقبة
يفعل لغرض فلا يحصل ذلك الغرض بل ضده فيجعل كانه
فعل الفعل لهذا الغرض الفاسد تنبيها علي خطائه وكيف
يتصور في علام الغيوب ان يفعل فعلا لغرض يعلم قطعا انه
لا يحصل

لا يحصل ضده والعجب من المعتزلة كيف لا يعدون ذلك
سفها وبحثنا الثامن قوله تعالي كل ذلك كان سيئه عند
ربك مكروها جعل المنهيات مكروهة فلا تكون مرادة
لان الارادة والكراهة ضدان ورد بعد تسليم كونه
اشارة الي المنهيات الواقعة ليلزم كونها مرادة
بان المعني انها مكروهة عند الناس وفي مجاري العادة (?)
العادات لا عند الله تعالي ليلزم المحال واما
جعل المكروه مجازا عن المنهي فلغو من الكلام لكون ذلك
اشارة الي المنهي والله اعلم وقد ذكرنا بالاصل فوائد
لا تستغني عنها طلبة العلم علي وجه تنبيه
لا يقال ما قدرته في تقرير كلام الناظم من الارادة
لا تفهم منه لانا نقول ممنوع بل مفهوم منه لا غرو (?)
فيه لان الخلق والايجاد تستلزم للارادة فان قلت
هلا ابقيته علي ظاهره فان المعتزلة كانوا يقولون
ايضا انه تعالي لا يخلق الشرور والقبائح وانما
خلقها من جرت علي يده من العباد قلت لئلا يتكرر مع قوله
بخالق لعبده وما عمل والله اعلم ثم مثل كلا من الشر والخير
علي طريق اللف والنشر المشوش فمثل الخير بقوله
كارادته تعالي خلق الاسلام فيمن اراد من عباده
خلافا لمن منع انه مخلوق كالايمان كما بيناه بالاصل
مهمة قال الجلال في اتمام النعمة في اختصاص
الاسلام بهذه الامة للعلماء في هذه المسيلة ثلاث قولات

مشهوران حكاهما غير واحد من الايمة احدهما انه
يطلق على كل دين حق ولا يختص بهذه الملة وبهذا اجا
ابن الصلاح والقول الثاني ان الاسلام خاص بهذه الملة
الشريفة ووصف المسلمين خاص بهذه الامة المحمدية
ولم يوصف به احد من الامم السابقة سوى الانبيا فقط
وشرفت هذه الامة بان وصفت بالوصف الذي كان يوصف
به الانبيا تشريفا لها وتكريما وهذا القول هو الراجح
نقلا ودليلا لما قام عليه من الادلة القاطعة وقد
خصت هذه الامة من بين ساير الامم بخصايص
لم تكن لاحد سواها الا الانبيا فقط من ذكر الوضوء فانه
خصيصة لهذه الامة ولم يكن احد من الامم يتوضا
الا الانبيا فقط وفي اشيا اخر في اخر التاليف ومثل
الشر بقوله وكارادته تعالى خلق جهل الكفر فيمن
شا منهم واضافته للبيان والمثال لا يخصص فتوابع
كلها حكمه تنبيه ما قررناه بيان للمعنى دون
الاعراب فلا يقال الارادة ليست مثالا لا للخير ولا للشر
فوايد الاولى فسر الشهاب القرافي
الجهل الى عشرة اقسام احدها ما لا نؤمر بازالته
ولا نؤاخذ بتقابيه للزومه لنا وعدم انفكاكه عنا وهو جهلنا
بجلال الله تعالى وصفاته التي لم تدل عليها افعاله تعالى
ولا يقدر العبد على تحصيلها بالنظر ووجه العفو عنه التعذر
عن ادراكه واليه الاشارة بقوله صلى الله عليه وسلم لا احصي
ثناء

على تقسيم الجهل

ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك وقول الصديق رضي
الله تعالى عنه العجز عن الادراك ادراك وثانيها ما اجمع
المسلمون على انه كفر من جحد ان الله تعالى عالم او متكلم او قادر
او نحو ذلك من صفاته الذاتية فان جهل ذلك ولم ينفه كفره
الطبري وغيره وقيل لا يكفر وثالثها ما اختلف في التكفير
به وهو اثبات الاحكام الصفاتية بدونها كقول من
قال ان الله تعالى عالم بغير علم وقادر بغير قدرة وهكذا ساير
احكامه المعنوية ولمالك والشافعي في تكفيرهم قولان ورابعها
ما اختلف فيه هل هو جهل يجب ازالته او حق يجب بقاؤه وعلى
الاول فهو معصية ولم ار من كفر به وذلك كجهل ان البقا والقدم
صفتان وجوديتان من صفات المعاني او صفتان سلبيتان
وهو الصحيح الذي يجب اعتقاده وخامسها جهل يتعلق
الصفات لا بالصفات كتخصيص المعتزلة الارادة والقدرة
ببعض الممكنات وفي التكفير بذلك قولان والصحيح عدم
تكفيرهم وسادسها جهل يتعلق بالذات العلية كاعتقاد
البنوة والابوة والاتحاد والحلول لها وهذا اجمع على
التكفير به وسابعها الجهل بقدم الصفات مع الاعتراف
بوجودها كقول الكرامية ان الارادة ونحوها حادثة
وفي التكفير بذلك قولان والصحيح عدم التكفير وثامنها
جهل ما وقع او ما يقع من متعلقات الصفات وقد قام
الدليل القطعي الضروري على وقوعه وذلك كالجهل بارادة
الله تعالى بعثة الرسل والجهل ببعث الخلق ونحو ذلك
ولا خفا ان ذلك كفر لانه جهل بما علم من الدين ضرورة

تاسعها الجهل بتعلق الصفات بالجماد ما لا مصلحة فيه للخلق هل يجوز هذا في حق الله تعالى او لا فاهل الحق يجيزونه والمعتزلة يحيلونه وفي تكفيرهم بذلك قولان وعاشرها الجهل بتعلق الصفات بايجاد حيوان او اجرامهم او احيا او اماتة فهذا الجهل لا خلاف انه ليس بمعصية فضلا عن الكفر الا ان يكلف الشرع بمعرفة شي من ذلك لحاجة الى معرفته في بعض الصور فيتعين البحث عنه حتى يعلم ويكون الجهل به حينئذ معصية لمخالفة امر الشرع لا كفرا انتهى ملخصا بمعناه وغالب لفظه انتهى

الثانية ذكر القوم اصولا سبعة ينشا عن اعتقاد بعضها كفر مجمع عليه او بدعة مختلف في كفر صاحبها فالاصل الاول الايجاب الذاتي وهو اسناد الكائنات الى الله تعالى على سبيل التعليل او الطبع من غير اختيار ولا اشكال في كفر من يعتقد هذا لان من لازم هذا المذهب انكار القدرة والارادة الازليتين ومن لازمه قدم العالم ومن لازمه تكذيب القرآن في قوله تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار وقوله تعالى بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء والاصل الثاني التحسين العقلي وهو كون افعال الله تعالى واحكامه موقوفة عقلا على الاغراض وهو جلب المصالح ودرء المفاسد وهذا الاصل قد نشا عنه كفر صريح مجمع عليه وهو كفر البراهمة

على هذه الاصول

فانهم

فانهم انكروا النبوة وكذبوا الرسل صلوات الله وسلامه عليهم بنا بلغوه عن المولى تبارك وتعالى من طلب الركوع والسجود واباحة ذبح البهائم للاكل ونحو ذلك لان هذا كله عندهم قبيح يستحيل ان يشرعه الحكيم وقد اطلنا في افساد هذا بالاصل والاصل الثالث وهو التقليد الردي وهو متابعة الغير لاجل الحمية والتعصب من غير طلب للحق وهذا الاصل نشا عنه كفر صريح مجمع عليه وهو تقليد الجاهلية لابائهم في الشرك وعبادة الاصنام وتقليد عامة اليهود وعامة النصارى لاحبارهم في انكار نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ونحوه كل من ضل تقليدا في كفر صريح وهذا الاصل نشا عنه بدع مختلف في كفر صاحبها كتقليد عامة المعتزلة والمرجئة والمجسمة لعلمائهم فيما دانوا به من هذه البدع واحترزوا بالتقليد الردي عن التقليد الحسن كتقليد عامة المومنين لعلمائهم في الفروع قال العارف السنوسي في شرح المقدمات واختلف في تقليد العامة لعلماء اهل السنة في اصول الدين هل يكفي ذلك ام لا وكثير من المحققين قالوا ان ذلك كاف اذا وقع منهم التصميم على الحق لا سيما في حق من يعسر عليه فهم الادلة انتهى قلت وهذا هو الحق ان شاء الله واختاره ابن السبكي وجزمت به في صدر هذا النظم واوضحته في صدر الاصل بما لا مزيد عليه والاصل الرابع هو الربط العادي وهو اعتقاد

وهو اعتقاد التلازم بين امر وامر وجودا او عدما بواسطة التكرر
وامتناع التخلف ولا خفاء انه قد نشا عنه كفر صريح مجمع عليه
ككفر الصابئين القايلين بقدم الافلاك وتاثيرها بطباعها
في العوالم الارضية وكفر الجاهلية المنكرين للبعث واحوال
الاخرة بسبب الاغترار بالربط العادي وقد نشا عنه ايضا
بدعة مختلف في كفر صاحبها كبدعة من اعتقد حدوث
الاسباب العادية وتاثيرها بجعل الله تعالى فيها قوة
لذلك ولو شا لم تؤثر وقد سبق ما في ذلك من الخلاف
والاصل الخامس هو الجهل المركب وهو ان يجهل الحق
ويجهل انه يجهله وحاصله انه اعتقاد امر على خلاف
ما هو عليه ولا شك انه سبب للتمادي على الكفر اذا كان
ما وقع الجهل في اعتقاده كفرا كجهل الفلاسفة حيث
اعتقدوا قدم العالم وان الباري مؤثر بطريق الطبع
او التعليل الى غير ذلك من كفرياتهم وانه سبب للتمادي
على البدعة ان كان ما وقع الجهل في اعتقاده بدعة كجهل
القدرية حيث اعتقدوا ان الحيوانات موجدة لافعالها
الاختيارية بقدرتها الحادثة وانه تعالى يجب عليه
مراعاة الصلاح والاصلح للعباد الى غير ذلك من ساير
البدع العقلية الاعتقادية وانما كان الجهل المركب
سببا للتمادي على الكفر والبدعة لعدم شعور صاحبه
بجهله لانه على زعمه معتقد للصواب في جهله ومن
هذه حالته لا يطلب الخروج عن جهله بل لو اتفق ان احدا
تصدى لرده الى ما هو الحق في نفس الامر امتنع من الاستماع

على الجهل المركب

له

على الجهل البسيط

له وقبوله بخلاف الجهل البسيط وهو عدم ادراك
الشي فان صاحبه يطلب العلم بما جهله ان شعر بعدم
ادراكه وان غفل عن ذلك وجا من ينبهه عليه او من
يعلمه بما جهله فانه يجيب الى ذلك ويقبله لما جبلت
عليه النفوس من النفرة عن الجهل ومحبة تحصيل العلم
بما ليس معلوما لها ومن سبب الجهل المركب وثوق
النفس في العقليات بما ليس برهانا يقينا من الادلة
وتحسين الظن فيما يستند اليه من انظارها
واستنباطها لاسيما عند ظهور اصابتها في بعض
ذلك فهذا اصله وقد يكون في الشرعيات كما يكون
في العقليات ويكون من المقلدين كما يكون من الناظرين
والاصل السادس وهو التمسك في عقايد الايمان
بمجرد ظواهر الكتاب والسنة من غير تفصيل بين
ما يستحيل ظاهره منها وما لا يستحيل ولا خفا في كونه اصلا
للكفر والبدعة اما الكفر فكما اخذ ما ذهب اليه
الثنوية القايلون بالوهية النور والظلمة من قوله
تعالى الله نور السموات والارض واما البدعة
الناشية عن تقليد مجرد ظواهر الكتاب والسنة
فكثيرة جدا كما اخذ المجسمة الجسمية للصانع
تعالى والجهة والحركة والسكون من مثل قوله
تعالى لما خلقت بيدي وقوله تعالى الرحمن على
العرش استوى وقوله تعالى يخافون ربهم من
فوقهم [illegible] الى غير ذلك مما لا يحصى

كثيرة ونقدم ان فيه مذهبين مذهب من يؤول
اجمالا ومذهب من يؤول تفصيلا وعلى الثاني فما اتخال
ظاهره وكان يقبل التاويل كحديث كان ربك في عمى
وجب تنزيه الله عن ظاهره وتفويض معرفة
المراد منه اليه سبحانه وان كان يقبله على وجه قريب
فان لم يكن له الا معنى واحد وجب حمله عليه نحو وهو
معكم اينما كنتم وان كان له اكثر من معنى واحد نحو
تجري باعيننا حمل على اظهر معنيه او معانيه وحينئذ
ينبغي ان يراد به كذا حيث لا قاطع ان المراد منه كذا
والاخير بصيغة الجزم والاصل السابع وهو
الجهل بالقواعد العقلية التي منها يؤخذ العلم بوجوب
الواجبات وجواز الجائزات واستحالة المستحيلات
والقواعد اللغوية التي يرجع اليها علم اللغة والاعراب
والبيان ولا شك ان الجهل بذلك قد يجر الى الكفر
كما اوضحناه بالاصل الثالث [illegible] ما تعرض
له المصنف فرع اصل قلنا بفساده وقال المعتزلة
بصحته وهو الحسن العقلي في الاحكام الشرعية
وحاصله انه قد اشتهر ان الحسن
والقبيح عندنا شرعيان وعند المعتزلة عقليان
وليس النزاع في الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال
والنقص كالعلم والجهل ولا بمعنى الملايمة للغرض
وعدمها كالعدل والظلم وبالجملة كل ما يتحقق المدح

او الذم

او الذم في نظر العقول ومجاري العادات فان ذلك يدرك
بالعقل اتفاقا ورد الشرع ام لا وانما النزاع في الحسن
والقبح بحسب ما عند الله تعالى بمعنى استحقاق فاعله
في حكم الله تعالى المدح او الذم عاجلا والثواب او العقاب
آجلا ومبنى التعرض للثواب والعقاب على ان
الكلام في افعال العباد فعندنا ذلك بمجرد الشرع
بمعنى ان العقل لا يحكم بان الفعل حسن او قبيح في حكم الله
تعالى بل ما ورد الامر به فحسن وما ورد النهي عنه فقبيح
من غير ان يكون للفعل جهة محسنة او مقبحة في حكم الله
تعالى به في ذاته ولا بحسب جهاته واعتباراته حتى لو امر
بما نهي عنه صار حسنا وبالعكس وعند المعتزلة للفعل جهة
محسنة او مقبحة في حكم الله تعالى يدركها العقل بالضرورة
كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وبالنظر
كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار او بورود
الشرع كحسن صوم يوم عرفة وقبح صوم يوم العيد
والفرق بين المذهبين بين فان الامر والنهي
عندنا من موجبات الحسن والقبح بمعنى ان الفعل ان
امر به فحسن او نهي عنه فقبيح وعندهم كاشفان
بمعنى انه حسن فامر به او قبيح فنهي عنه فالامر والنهي
اداة الكشف عن حسن وقبح سابقين حاصلين
للفعل لذاته او لجهاته احتج المعتزلة على كون
الحسن والقبح عقليين بوجوه الاول وهو عمدتهم

ان حسن مثل العدل والاحسان وقبح مثل الظلم والكفر مما
اتفق عليه العقلا حتى الذين لا يتدينون بدين ولا يقولون
بشرع كالبراهمة والدهرية وغيرهم بل ربما يبالغ بعض
المليين حتى يستقبحون ذبح الحيوانات وذلك مع اختلاف
اغراضهم وعاداتهم ورسومهم ومواضعاتهم فلولا انه
ذاتي للفعل يعلم بالعقل لما كان كذلك والجواب
منع الاتفاق على الحسن والقبح بالمعنى المتنازع وهو كونه
متعلق المدح والذم عند الله تعالى واستحقاق الثواب
والعقاب بل بمعنى ملايمة غرض العامة وطباعهم
ومتعلق المدح والذم في مجاري العقول والعادات
ولا نزاع في ذلك فبطل اعتراضهم بانا نعني بالحسن ما ليس
للعقل مدخل في استحقاق الذم وبالقبيح خلافه واما
اعتراضهم بانه لما ثبت المدح والذم واستحقاق الثواب
والعقاب في الشاهد وكذا في الغايب قياسا فلا يخفى
ضعفه كيف وغير المتشرع ربما لا يقول بدار الاخرة
والثواب والعقاب الثاني ان من استوى في
تحصيل غرضه الصدق والكذب بحيث لا مرجح اصلا
ولا علم باستقرار الشرايع على تحسين الصدق وتقبيح
الكذب فانه يوثر الصدق قطعا وما ذاك الا لان حسنه
ذاتي ضروري عقلي وكذلك انقاذ من اشرف على الهلاك
حيث لا يتصور للمنقذ نفع وغرض ولو مدحا وثناء
والجواب ان ايثار الصدق لما تقرر في النفوس
من كونه الملايم لغرض العامة ومصلحة العالم والاستوا

المفروض

المفروض انما هو في تحصيل غرض ذلك الشخص واندفاع
حاجته لا على الاطلاق كيف والصدق ممدوح والكذب
مذموم عند العقلا وعلى مذهبكم عند الله ايضا بحكم
العقل ولو فرضنا الاستوا من كل وجه فلا نسلم
ايثار الصدق قطعا وانما القطع بذلك عند الغرض
فيتوهم انه قطع عند وقوع المقدور المفروض والتقدير والفرق
بينهما فيه دقة واما انقاذ الهالك فلرقة الجنسية
المجبولة في الطبيعة وكانه يتصور مثل تلك الحالة
لنفسه فيجره استحسان ذلك الفعل من غيره في حق نفسه
الى استحسانه من نفسه في حق غيره وبالجملة لا نسلم
ان ايثار الصدق والانقاذ عند من لم يعلم استقرار الشرايع
على حسنهما انما هو لحسنهما عند الله تعالى على ما هو
المتنازع بل الامر الثالث لو لم يثبت الحسن
والقبح الا بالشرع لم يثبت اصلا لان العلم بحسن ما امر به
الشارع او اخبر عن حسنه وبقبح ما نهى عنه او اخبر عن
قبحه يتوقف على ان الكذب قبيح لا يصدر عنه وان الامر
بالقبيح والنهي عن الحسن سفه وعبث لا يليق به
وذلك اما بالعقل والتقدير انه معزول لا حكم له هناك
واما بالشرع فيدور والجواب انا لا نجعل
الامر والنهي دليل الحسن والقبح ليرد ما ذكرتم بل نجعل
الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الامر والمدح والقبح
عبارة عن كونه متعلق النهي والذم قال امام الحرمين
ومما يجب التنبيه له ان قولنا لا يدرك الحسن والقبح

الا بالشرع تجوز حيث يوهم كون الحسن زائدا على الشرع موقوفا ادراكه
عليه وليس الامر كذلك بل الحسن عبارة عن نفس ورود الشرع بالثنا
على فاعله وكذا في القبح واذا وصفنا فعلا بالوجوب فلسنا نقدر
للفعل الواجب صفة بها يتميز عما ليس بواجب وانما المراد بالواجب
الفعل الذي ورد الشرع بالامر به ايجابا وكذا الحظر هذا وقد
تقدم في مباحث الكلام امتناع الكذب على الشارع من غير
لزوم دور الرابع لو لم يقبح من الله تعالى شي لجاز اظهار
المعجز على يد الكاذب وفيه انسداد باب اثبات النبوة
والجواب ان الامكان العقلي لا ينافي الجزم بعدم
الوقوع اصلا كسائر العاديات الخامس انا نعلم
انه يقبح عند الله تعالى من العارف بذاته وصفاته ان
يشرك به وينسب اليه الزوجة والولد وما لا يليق به من
صفات النقص وسمات الحدوث بمعنى انه يستحق
الذم والعقاب في حكم الله تعالى سواء ورد الشرع او لم يرد
والجواب انه مبني على استقرار الشرائع على ذلك
واستمرار العادات عليه في الشاهد فصار قبحه مركوزا
في العقول بحيث يظن انه بمجرد حكم العقل السادس
لو لم يكن وجوب النظر وبالجملة اول الواجبات عقليا لزم
افحام الانبيا وقد قدمناه مع جوابه بالاصل صدر الكتاب
وتمسك اصحابنا على ما ذهبوا اليه بوجوه بعضها يدل على
ان الحسن والقبح ليسا لذات الفعل ولا لجهات واعتبارات
فيه وبعضها يدل على انهما ليسا لذاته خاصة احدها
انه لو حسن الفعل او قبح عقلا لزم تعذيب تارك الواجب
ومرتكب

ومرتكب الحرام سواء ورد الشرع ام لا بنا على اصلهم في
وجوب تعذيب من استحقه اذا مات غير تائب واللازم
باطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
الثاني لو كان قبح الكذب لذاته لما تخلف عنه في شي
من الصور ضرورة واللازم باطل فيما اذا تضمن
الكذب انقاذ نبي من الهلاك فانه يجب قطعا فيحسن
وكذا كل فعل يجب تارة ويحرم اخرى كالقتل والضرب
حدا او ظلما واعترض بان الكذب في الصورة
المذكورة باق على قبحه الا ان ترك انجاء النبي اقبح منه
فيلزم ارتكاب اقل القبيحين تخلصا عن ارتكاب الاقبح
فالواجب الحسن هو الانجاء لا الكذب ورد هذا اذا سلمنا
عدم امكان التخلص بالتعريض والا ففي المعاريض مندوحة
عن الكذب والجواب ان هذا الكذب لما تعين
سببا وطريقا الى الانجاء الواجب كان واجبا فكان حسنا
واما القتل والضرب حدا فامرهما ظاهر الثالث
لو حسن الفعل او قبح لذاته او لصفاته وجهاته لم يكن
الباري مختارا في الحكم واللازم باطل بالاجماع وجه
اللزوم انه لا بد في العقل من حكم والحكم على خلاف ما هو
المعقول قبيح لا يصح عن الباري بل يتعين عليه الحكم بالمعقول
الراجح بحيث لا يصح تركه وفيه نفي الاختيار واعترض
بانه وان لم يفعل القبيح لصارف الحكمة لكنه قادر عليه متمكن

منه ولو سلم فالامتناع لصارف الحكم لا ينفي الاختيار على ان
الحكم عندكم قديم فكيف يكون بالاختيار اللهم الا ان يقصد
الالزام او يراد جعله متعلقا بالافعال الرابع
قبح الفعل او حسنه اذا كان صارفا عنه او داعيا اليه كان
سابقا عليه فيلزم قيام الموجود بالمعدوم واعترض
بان الصارف والداعي في التحقيق هو العلم باتصاف الفعل
بالقبح او الحسن عند الحصول والله اعلم وفي الاصل وجوه
اخر مع تتمات نفيسة فليرجع اليها من ارادها والاسم
الثالث الكفر ضد الايمان فهو انكار ما علم من
الدين بالضرورة او ما يستلزمه ماخوذ كالكفران
من الكفر بفتح الكاف وهو الستر لانه يستر الحق ولهذا
سمي الزراع كافرا لانه يستر البذر وقد يطلق الكفر
على التبري كقوله تعالى حكاية عن ابليس اني كفرت
بما اشركتمون من قبل اي تبرات منه والكفر
كما قال الازهري اربعة انواع كفر انكار بان
يكفر بقلبه ولسانه وكفر جحود بان يعترف بقلبه ولا يقر
بلسانه ولا يتلفظ بالتوحيد ككفر ابي طالب وكفر
نفاق بان يكفر بقلبه ويقر بلسانه ككفر المنافقين في زمنه
عليه الصلاة والسلام وكفر النعمة والعشير ككفر الزوجة
نعمة الزوج والعبد نعمة سيده ولما خالفت

المعتزلة

المعتزلة في القدر فنفته ولذلك سموا بالقدرية وقال
به غيرهم وان اختلفت عباراتهم فيه او اراهم تمسكا
بالادلة القطعية من الكتاب والسنة واجماع الصحابة
واهل الحل والعقد من السلف والخلف على اثبات
قدر الله سبحانه وتعالى واكثر العلماء من التصنيف
فيه واجله كتاب الحافظ ابي بكر البيهقي اشار الى
ذلك بقوله وما يجب علينا شرعا ايماننا اي
تصديقنا الجازم بالقدر بتحريك الدال وتسكينها
مصدر قدرت الشي بفتح الدال وتخفيفها اذا احطت
بمقداره والفيه هنا عوض عن مضاف اليه اي بتقدير
الله تعالى الامور واحاطته بها علما وهو عند
الماتريدية تحديده تعالى ازلا كل مخلوق بحده الذي
يوجد به من حسن وقبح ونفع وضر وما يحويه من
زمان ومكان وما يترتب عليهم من طاعة وعصيان وثواب
وعقاب او غفران ونحوه قول بعضهم المراد من القدر
ان الله تعالى علم مقادير الاشياء وازمانها قبل ايجادها
ثم اوجد ما سبق في علمه انه يوجد فكل محدث صادر
عن علمه وقدرته وارادته هذا هو المعلوم من الدين
بالضرورة بقواطع البراهين وعليه كان السلف من
الصحابة وخيار التابعين قبل حدوث القدرية المخالفة
وعند الاشاعرة ايجاد الله تعالى الاشياء على قدر مخصوص

وتقدير معيب في ذاتها واحوالها كما نسبه لهم
السيد في شرح المواقف والظاهر انه اختلاف
عبارة وان المراد علم الله سبحانه بايجاده الاشيا
الخ الاتي الي عبارة النووي وهو منتهي
حيث قال اعلم ان مذهب اهل الحق اثبات القدر
ومعناه ان الله تعالي قدر الاشيا في القدم وعلم
سبحانه انها ستقع في اوقات معلومة عنده سبحانه
وعلي صفات مخصوصة فهي تقع علي حسب ما قدرها
سبحانه وانكرت القدرية هذا وزعمت انه تعالي
لم يقدرها ولم يتقدم علمه بها وانها مستانفة
العلم اي انما يعلمها سبحانه بعد وقوعها وكذبوا علي
الله جل عن اقوالهم الباطلة انتهت وعند الفلاسفة
عبارة عن خروج الاشيا الي الوجود العيني باسبابها
علي الوجه الذي تقرر في القضا قال السيد في شرح
المواقف وله تتمة ستاتي من كلام القاضي عياض
قال السيد والمعتزلة ينكرون القضا والقدر في
الافعال الاختيارية الصادرة من العباد ويثبتون
علمه تعالي بهذه الافعال ولا يسندون وجودها
الي ذلك العلم بل الي اختيار العباد وقدرتهم انتهى
لا يقال بين اثبات السيد عن المعتزلة علمه تعالي

بتلك

بتلك الافعال ونفي النووي اياه تدافع لانا نقول
كلام النووي محمول علي القدرية الاولي وكلام السيد علي
علي القدرية المتاخرة ولفظ النووي قال اصحاب
المقالات من المتكلمين وقد انقرضت القدرية
القايلون بعدم تقدم علمه تعالي بالامور ولم
يبق احد من اهل القبلة عليه وصارت القدرية
في الازمان المتاخرة تعتقد اثبات القدر ولكن
تقول الخير من الله والشر من غيره تعالي عن قولهم
انتهى ونحوه نقل القرطبي ايضا عن المتكلمين وزاد
والقدرية اليوم مطبقون علي ان الله تعالي عالم
بافعال العباد قبل وقوعها وانما خالفوا السلف
في زعمهم ان افعال العباد مقدورة لهم وواقعة
منهم علي جهة الاستقلال وهو مع كونه مذهبا باطلا
اخف من المذهب الاول والمتاخرون منهم انكروا تعلق
الارادة الازلية بافعال العباد فرارا من تعلق القديم
بالحادث وهم محجوجون بما قاله الشافعي رضي الله عنه
ان سلم القدرية العلم خصموا اذ يقال لهم ايجوز ان
يقع في الوجود خلاف ما تضمنه العلم فان منعوا وافقوا
وان اجازوا لزمهم نسبة الجهل اليه تعالي عن ذلك انتهى
ونقل السبكي في طبقاته الكبرى عن الربيع بن سليمان
قال سئل الشافعي رضي الله تعالي عنه عن القدر فانشا يقول

ما شئت كان وان لم اشأ ، وما شئتُ ان لم تشأ لم يكن
خلقت العباد على ما علمت ، ففي العلم يجري الفتي والمسن
على ذا مننت وهذا خذلت وهذا اعنت وذا لم تعن منتت
فمنهم شقي ومنهم سعيد ، ومنهم قبيح ومنهم حسن
وواجب علينا شرعا ايضا ايماننا **بالقضا** اي بقضا
الله تعالى وهو لغة الحكم وعرفا عند الماتريدية
تعيين الفعل مع زيادة احكام لا يقال لو كان الكفر
بقضا الله تعالى لوجب الرضى به لان الرضا بالقضا
واجب واللازم باطل لان الرضي بالكفر كفر لانا نقول
الكفر مقضي لا قضا والرضا انما يجب بالقضا دون
المقضي وتحقيقه ان للكفر نسبتين احداهما
الى الله تعالى بالخلق والايجاد والاخرى الى العبد باعتبار
محليته له واتصافه به ولا شك ان انكاره انما هو
باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضى به
انما هو باعتبار النسبة الاولى دون الثانية ولا يخفى
انه لا يلزم من وجوب الرضا بشي باعتبار صدوره
عن صانعه وجوب الرضا به باعتبار وقوعه
صفة لكاسبه والقيام به والا لوجب الرضى
بموت الانبيا وهو باطل اجماعا كما في شرح
المواقف وعرفه بعض الاشاعرة كما نقله
عنهم السيد بانه ارادة الله الازلية المتعلقة بالاشيا

على ما هو

على ما هو عليه فيما لا يزال والقضا عند الفلاسفة عبارة
عن علم الواجب بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون
على احسن النظام واكمل الانتظام ويعبرون عنه
بالعناية التي هي مبدأ الفيضان الموجودات من
حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها ولا شك في رجوعه
الى هذين القولين للصفات الذاتية والحق مذهب
الماتريدية تنبيهات الاول قال اهل
السنة القدرية هم المعتزلة وعليهم تحمل الاحاديث
كقوله صلى الله عليه وسلم لعنت القدرية على لسان
سبعين نبيا وكقوله ايضا القدرية مجوس هذه
الامة وكقوله ايضا اذا قامت القيامة ينادي
مناد يا اهل الجمع اين خصما الله فتقوم القدرية وقال
بعض المعتزلة لسنا قدرية بل انتم القدرية لاعتقادكم
اثبات القدر من الخير والشر بتقدير الله ومشيئته
لان الشايع نسبة الشخص الى ما يثبته كالجبرية قال
ابن قتيبة وامام الحرمين وهذا تمويه من هولا الجهلة
ومباهتة وتواضع فان اهل الحق يفوضون امورهم
الى الله سبحانه ويضيفون القدر والافعال الى
الى الله تعالى وهولا الجهلة يضيفونه الى انفسهم ومدعي
الشي لنفسه ومضيفه اليها اولى بان ينسب اليه
ممن يعتقده لغيره وينفيه عن نفسه قال الامام

وجعلهم مجوسا لتشبيه لتقسيمهم الخير والشر في حكم الارادة
بتقسيم المجوس اياهما فاضافت الخير الي يزدان والشر الي
اهرمن قال السعد ولا خفاء ان من لا يفوض الامور كلها الى الله
تعالي ويتعرض لبعضها فينسبه لنفسه يكون هو المخاصم
لله وقد مر ان القدرية يفرمون عنه نداء المنادي
اين خصماء الله والحق في وجه التسمية بذلك
مبالغتهم في نفي كون الخير كله والشر كله بتقدير
الله ومشيئته وكثرة مدافعتهم اياه الثاني في مسلم
ان ابن عمر قال لسليله عنهم فاذا لقيت اوليك يعني القدرية لسائله
فاخبرهم اني بري منهم وانهم برآء مني والذي يحلف به
عبد الله بن عمر لو ان لاحدهم مثل احد ذهبا فانفقه
ما قبل الله منه حتي يومن بالقدر فقال النووي هذا
الذي قاله ابن عمر رضي الله عنهما ظاهر في تكفيره القدرية
قال القاضي عياض هذا في القدرية الاول الذين نفوا
تقدم علم الله تعالي بالكائنات قال والقائل بهذا كافر
بلا خلاف وهولا الذين ينكرون القدر بهذا المعني هم
الفلاسفة في الحقيقة انتهي وعبارة بعض المتاخرين
اعلم ان الايمان بالقدر على قسمين احدهما الايمان
بانه تعالي سبق في علمه ما يفعله العباد من خير وشر
وما يجازون عليه وانه كتب ذلك عنده واحصاه وان
اعمال العباد تجري على ما سبق في علمه وكتابه ثانيهما

انه تعالي

انه تعالي خلق افعال عباده كلها من خير وشر وكونها بان
وهذا القسم ينكره القدرية كلهم والاول لا ينكره الا
غلاتهم وكفرهم بانكاره كثيرون ومحل الخلاف حيث
لم ينكروا العلم القديم والا كفروا كما نص عليه الشافعي
واحمد وغيرهما وتنبهت عليه لئلا يغتر بقول بعضهم
الايمان بالقدر واجب لا يصح الايمان بدونه اذ فيه
اطلاق غير مراد وقول القاضي وهولا الذين
ينكرون القدر بهذا المعني هم الفلاسفة في الحقيقة
يوجب تخصيص النزاع بالجزئيات اذ هو الذي
تنكره الفلاسفة وفيه نظر الثالث كان علي ابن ابي
طالب رضي الله عنه يقول بالقضاء والقدر وكذا اولاده
واهل بيته وله في ذلك مقالة نفيسة حيث قام اليه
شيخ منصرف من صفين فقال له اخبرنا عن مسيرنا الى الشام
اكان بقضاء الله وقدره فقال والذي خلق الحبة وبرا
النسمة ما وطئنا ولا هبطنا واديا ولا علونا قلعة
الا بقضاء الله وقدره فقال الشيخ فعند الله احتسب
عناي ما ارى لي من الاجر شيا فقال له مه ايها الشيخ
عظم الله اجركم في مسيركم وانتم سائرون وفي
منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شي من حالاتكم
مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضا
والقدر ساقانا فقال اوتحكم لعلك ظننت قضا لازما

وقد احتج لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد
والوعيد والامر والنهي ولم تكن لائمة من الله لمذنب
ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن بالمدح من المسيء
ولا المسيء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان
وجنود الشيطان وشهود الزور اهل العمى عن الصواب
وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله امر تخييرا
ونهى تحذيرا وكلف يسيرا لم يعص مغلوبا
ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا
ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن
الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ
ما القضاء والقدر اللذان ما سرنا الا بهما قال هو
الامر من الله والحكم ثم تلى وقضى ربك الا تعبدوا الا
اياه الرابع نومن بالقضاء والقدر ولا نحتج بهما
اي لا يصح شرعا ان يكون عذرا للفاعل مجوزا له
الاقدام على الفعل ورافعا عنه اللوم علة ومحاجة
ادم مع موسى حيث قال له انت ابو البشر الذي كنت
سببا لاخراج اولادك من الجنة باكلك من الشجرة فقال له
ادم اتلومني على امر قدره الله علي فقال صلى الله
عليه وسلم فحج ادم موسى اي غلبه بالحجة بان الخصومة
علي انها وقعت بعد الموت وانقطاع التكليف مع ان ادم
لا ذنب له ولا لوم عليه فيما اكله واللام الخامس اول من تكلم

في القدر

في القدر معبد الجهني وكان اول من جلس الى الحسن البصري
ثم سلك اهل البصرة بعده مسلكه لما روي عمرو بن ابي عبيد
بنحلة فقتله الحجاج بن يوسف صبرا وقيل انه معبد بن
عبد الله بن عويمر قاله السمعاني السادس محل
النزاع اليوم انما هو القضاء والقدر بمعنى الخلق
والتقدير لا بمعنى الايجاب والالزام ولا بمعنى الاعلام
والتبيين فالاول نحو وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه
والثاني نحو وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن
في الارض مرتين ولتعلن علوا كبيرا فان هذين
النوعين ليسا محل خلاف البتة وقوله كما مفعول
مطلق موكد او تعليل لوجوب الايمان بالقضاء والقدر
اي ايماننا بالقضاء والقدر واجب وجوبا شرعيا مثل
او حكمنا بوجوب الايمان بالقضاء والقدر شرعا للامر
الذي اتى وورد بذلك في ضمن الخبر الصحيح بمعنى الخبر
به وهو عند اهل فنه مرادف للحديث على الصحيح وهو ما اضيف
الى النبي صلى الله عليه وسلم قولا او فعلا او تقريرا او صفة
وقيل الحديث ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم والخبر ما جاء عن
غيره ومن ثم قيل لمن يشتغل بالتواريخ وما شاكلها
الاخباري ولمن يشتغل بالسنة النبوية المحدث
وقيل بينهما عموم وخصوص مطلق فكل حديث خبر من
غير عكس واما الاثر بفتح الهمزة والمثلثة فهو على الاصح

سائنين

الحديث مطلقا مرفوعا كان او موقوفا وبعض الفقهاء الخبر
فقصره على الثاني وعلى الاصح فهو ما اضيف الى النبي صلى
الله عليه وسلم او الى صحابي او الى من دونه قولا او فعلا او تقريرا
او صفة فاختيار التعبير بالخبر الخفي وجهه وقد ذكرنا
في الاصل من الاخبار المتضمنة لوجوب الايمان بالقضا
والقدر جملة صالحة ولله الحمد ولما وقع في بعض
جزئيات الجائز العقلي نزاع بين العقلاء وهي من مسائل
الاعتقاد شرع في بيانه مقدما منه مباحث الرؤية
فقال **ومنه** اي ومن جزئيات الجائز عقلا عليه سبحانه
وتعالى يعني ان العقل اذا خلي ونفسه لم يحكم بامتناع
ان ينظر الباري سبحانه بالبنا للمفعول اي ان تتعلق
به رؤية الرائي اذا لم يرده برهان عن ذلك وعن
لا ينافي وجوب الرؤية سمعا لورود الكتاب والسنة
بها وانعقاد الاجماع قبل ظهور المخالفين عليها
وكان النظر يحتمل لمعنى العلم دفع ذلك بقوله **بالابصار**
جمع بصر وهو المحل الذي يخلق الله تعالى فيه الابصار
عادة عند وجود شرطه فهو تحرير لمحل النزاع بين
المختلفين فان اهل السنة رضي الله تعالى عنهم وامامنا
على طريقتهم ومحبتهم ذهبوا الى ان الله تعالى يجوز
ان يرى بالبصر وان المؤمنين يرونه في الجنة كذلك
منزها عن المقابلة والجهة والكيفية والاحاطة
والمكان وخالفهم في ذلك جميع الفرق فاحالها المعتزلة

واجازها

واجازها المشبهة والكرامية في جهة ومكان لكونه عندهم
تعالى عن كفرهم جسما ثم لا نزاع للمخالفين في جواز
الانكشاف التام العلمي ولا في امتناع ارتسام صورة
من المرئي في العين او اتصال الشعاع الخارج من
الباصرة بالمرئي او حالة ادراكية مستلزمة لذلك
وانما النزاع انا اذا عرفنا الشمس مثلا بحد او رسم
كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرناها وغمضنا العين
كان نوعا اخر فوق الاول ثم اذا فتحنا العين حصل نوع
اخر من الادراك فوق الاول فليبق تسميه الرؤية بمعنى
الانكشاف التام بالبصر ولا تتعلق عادة الا بما هو
في جهة ومكان ومسافة مخصوصة فهل مثل هذه الحالة
الادراكية يصح ان تقع بدون المقابلة والجهة وان تتعلق
بذات الله تعالى دون جهة ومكان فاحاله من عدا اصحابنا
واجازه الاصحاب ولم يقتصر الاصحاب على ادلة الوقوع
مع انها تفيد الامكان ايضا لانها سمعيات ربما
يدفعها الخصم بمعنى امكان المطلوب فاحتاجوا الى
بيان الامكان اولا والوقوع ثانيا فان قلت هلا اكتفى
الاصحاب عن ادلة الامكان بان الاصل في الشي سيما ما ورد به
الشرع هو الامكان ما لم تصد عنه الضرورة او البرهان
فمن ادعى الامتناع فعليه البيان قلت لان هذا
انما يحسن في مقام النظر والاستدلال الارشادي

دون المناظرة والمحاجة مع الخصوم فان قيل المعول عليه
من دليل الامكان ايضا سمعي لان احدى مقدمتيه
وهي ان موسى عليه السلام طلب الرؤية او ان الرؤية
علقت على استقرار الجبل انما ثبت بالنقل دون العقل
فلا يصلح حينئذ للمحاجة مع الخصم قلنا اما انه نقلي
فنعم واما انه لا يصلح للمحاجة مع الخصم فممنوع لانه قطعي
لوروده في التواتر فلا نزاع في امكانه بل لا نزاع
في وقوعه لذلك تنبيهان الاول احتج
الاصحاب على امكان الرؤية بدليلين سمعي وعقلي
فاما الاول فسيشير اليه بقوله اذ بجائز علقت
واما الثاني فتقريره انا نرى بحكم الضرورة الجواهر
كالاجسام والاعراض كالاضواء والالوان والاكوان
باتفاق الخصوم في الجملة او بحكم الاستدلال على رؤية
القبيلين بانا نميز بين نوع ونوع من الاجسام كالشجر
والحجر ونوع ونوع من الالوان كالسواد والبياض
من غير ان يقوم شيء منها بآلة الابصار على ما ذهب
اليه صاحب التبصرة وعلى كل حال لما صحت رؤيتهما — حـ اي صحة الرؤية
وهي حكم مشترك ولا بد للحكم المشترك من علة تامة
مشتركة لزم ان يكون لها علة لامتناع الترجح
بلا مرجح وان تكون تلك العلة مشتركة بين الجوهر
والعرض

٢٥

والعرض لما تقرر من امتناع تعليل الحكم الواحد بعلتين
مختلفتين وهي اما الوجود او الحدوث او الامكان اذ لا رابع
يشترك بين القبيلين سواها والحدوث عبارة عن
مسبوقية الوجود بالعدم او عن الوجود بعد العدم
والامكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم
ولا مدخل للعدم في العلية فتعين الوجود اذ صحة الرؤية
امر يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم والدوران
امارة العلية وهو مما يشترك فيه الواجب وغيره فلزم
صحة رؤيته تعالى من حيث تحقق علة الصحة التي هي
الوجود فيها وهو المطلوب تتمة زعم الاكثرون
ان المراد بالعلة هنا المؤثر في صحة الرؤية ودل كلام
امام الحرمين على ان المراد بها هاهنا ما يصلح متعلقا
للرؤية وقابلا لها ولا يخفى لزوم كونه وجوديا على
هذا او هو الحق وعليه ينبني اندفاع كثير مما اعترض
به على هذا الدليل ونحوه الاول ان الصحة
معناها الامكان وهو امر اعتباري لا يفتقر الى علة موجودة
بل يكفيه الحدوث الذي هو ايضا اعتباري ووجه
اندفاعه ان ما لا تحقق له في الاعيان لا يصلح متعلقا
للرؤية بالضرورة الثاني ان صحة رؤية الجوهر
لا تماثل صحة رؤية العرض اذ لا يسد احدهما مسد
الاخر فلم لا يجوز ان يعلل كل منهما بعلة على الانفراد
ولو سلم تماثلهما فالواحد النوعي قد يعلل بعلتين

مختلفة كالحرارة بالشمس والنار فلا يلزم ان يكون له علة
مشتركة ووجه اندفاعه ان متعلق الرؤية لا يجوز ان يكون
من خصوصيات الجوهرية او العرضية بل يجب ان يكون
مما يشتركان فيه للقطع بانا قد نرى الشيء من بعيد
ولا ندرك منه الا هويته ما دون خصوصية كونه جوهرا
او عرضا فرسا او انسانا ونحو ذلك بل ربما نرى زيدا
بان متعلق رؤية واحدة بهويته من غير تفصيل لما
فيه من الجواهر والاعراض ثم بعد رؤيته برؤية
واحدة متعلقة بهويته الخاصة قد نقدر على تفصيل
ما فيه من الجواهر والاعراض وقد نغفل عن التفاصيل
بحيث لا نعلمها عند ما سئلنا عنها وان استقصينا في
التامل فعلم ان ما يتعلق به الرؤية هو الهوية
المشتركة لا الخصوصيات التي بها الافتراق وهذا
معنى كونه علة صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض
لان الوجود هو المرئي قال السعد وفيه نظر لجواز
ان يكون متعلق الرؤية هو الجسمية وما يتبعها
من الاعراض من غير اعتبار خصوصية الثالث
بعد ثبوت كون الوجود هو العلة وكونه مشتركا
بين الجوهر والعرض وبين الواجب لا يلزم من
صحة رؤيتهما صحة رؤيته لجواز ان تكون خصوصية
الجوهرية او العرضية شرطا لها او خصوصية
الواجبية مانعا عنها ووجه اندفاعه ان صحة رؤية
الشيء

الشيء الذي له الوجود الذي هو المتعلق للرؤية ضروري
بل لا معنى لصحة رؤيته الا ذلك والشرطية او المانعية
انما تتصور لتحقق الرؤية لا لصحتها على ان مجرد تجويز
كون الخصوصية شرطا او مانعا لا يكفي هنا بل من ادعى
ذلك فعليه الاثبات على ما هو قانون البحث تنبيه
اعترض على هذا الدليل ايضا بثلاثة اوجه الاول
منع اشتراك الوجود بين الواجب وغيره بل وجود
كل شيء عين حقيقته ولا خفاء في ان حقيقة الواجب
لا تماثل حقيقة الممكن وحقيقة الانسان لا تماثل
حقيقة الفرس وجوابه ما ياتي في بحث مغايرة
الوجود اذ به غاية الامر ان الاعتراض يرد على
الاشعري الزاما ما دام كلامه محمولا على ظاهره واما
بعد تحقيق ان الوجود هو كون الشيء له هوية
فاشتراكه ضروري والثاني انه يلزم على ما ذكرتم
صحة رؤية كل موجود حتى الاصوات والطعوم
والروائح والاعتقادات والقدر والارادات
وانواع الادراكات وغيرها من الموجودات وبطلانه
ضروري والجواب منع بطلانه وانما لا تتعلق
بها الرؤية منا على جري العادة بان الله تعالى لا يخلق
فينا رؤيتها لا بناء على امتناع ذلك وما ذكره الخصم محض استبعاد
غير مستند الى دليل فلا يسمع الثالث نقض هذا الدليل

مشترك
بصحة المخلوقية فانها مشتركة بين الجوهر والعرض ولا
بينهما يصلح علة لها سوى الوجود فتلزم صحة مخلوقية
الواجب وهو محال والجواب انها امر اعتباري
محض لا يقتضي علية اذ ليست مما تتحقق عند الوجود
وتنتفي عند العدم كصحة الرؤية سلمنا لكن الحدوث يصلح
ههنا علة لان المانع منه ذلك في صحة الرؤية انما هو
امتناع تعلق الرؤية بما لا تحقق له في الخارج واما
النقض بصحة الملموسية فقوي والانصاف ان ضعف
هذا الدليل جلي قاله السعد رحمه الله واشار بقوله
لكن النظر بمعنى الادراك التام بحاسة البصر حاصل
للرائي بلا متعلق له بكيف للمرئي من مقابلة وجهة
ونحوها مما هو تابع لرؤية المخلوق عادة ونفاوت
الرؤية بين غير لازم قطعا وقياس الغائب على الشاهد
فاسد الى جواب شبهة عقلية للمعتزلة هي اقوى
شبههم الثلاث وتسمى شبهة المقابلة وتقريرها كما
في شرح المقاصد انه تعالى لو كان مرئيا لكان مقابلا
للرائي اما حقيقة كما في الرؤية بالذات او حكما كما
في الرؤية بالمرآة على ان الحق انه لا حاجة الى هذا التفصيل
لان المرئي في المرآة هو الصورة المنطبعة فيها المقابلة
للرائي حقيقة لاحالة الصورة كالوجه مثلا وادعوا
في لزوم المقابلة الضرورة ومنعوا على ذلك وجوها
من الاستدلال مثل انه لو كان مرئيا لكان في جهة
وحيز

وحيز وهو محال ولكان جوهرا او عرضا لان المتحيز
بالاستقلال جوهر وبالتبعية عرض ولكان اما في البدن
او خارج البدن او فيهما ولكان في الجنة او خارج الجنة
او فيهما اذ لا تعقل الرؤية ان لم يكن فيه ولا خارجه لانتفاء
المقابلة ولكان المرئي اما كله فيكون محدودا متناهيا
او بعضه فيكون متبعضا متجزيا وهذا خلاف العلم
فانه انما يتعلق بالصفات ولا فساد في ان يكون المعلوم
كلها او بعضها ولكان اما على مسافة من الرائي فيكون
في حيز وجهة او لا فيكون في العين او متصلا بها ولكان
رؤية المؤمنين اياه اما دفعة فيكون متصلا بعين
كل احد بتمامه فيتكثر او لا بتمامه فيتجزأ او منفصلا
عنها فيكون على مسافة فاما على التعاقب مع استوائهم
في سلامة الحواس فيلزم الحجاب بالنسبة الى البعض
ولكان رؤيته اما مع رؤية شيء اخر مما في الجنة فيكون
في جهة منه ضرورة ان رؤية الشيئين دفعة لا تعقل
الا كذلك واما لا معها فيكون ما هو باطن في الدارين
مرئيا وما هو ظاهر غير مرئي مع شرائط الرؤية
وحيث غلب شعاع احد المرئيين انما يقع في الاجسام
واجاب القوم عنها بان لزوم المقابلة والجهة ممنوع
وانما الرؤية نوع من الادراك يخلقه تعالى متى شاء ولاي
شيء شاء ودعوى الضرورة فيما نازع فيه الجم الغفير
من العقلاء غير مسموعة ولو سلم في الشاهد فلا يلزم في

الغايب لان الرويتين مختلفتان اما بالماهية واما بالهوية
لا محالة فيجوز اختلافهما في الشروط واللوازم فالمراد بالمخالفة
في الكيف وجوب خلو روية الواجب تعالى عن الشرايط
والكيفيات المعتبرة في روية الاجسام والاعراض لا بمعنى
خلو الروية او الرائي عن جميع الحالات والصفات على
ما يفهمه ارباب الجهالات فيعترضون بان الروية فعل
من افعال العبد او كسب من اكسابه فبالضرورة تكون
واقعة بصفة من الصفات وكذا المرئي بحاسة
العين لا بد ان يكون بكيفية من الكيفيات نعم
يتوجه ان يقال نزاعنا انما هو في هذا النوع من
الروية لا في الروية المخالفة لها بالحقيقة المسماة عندكم
بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري وثانيتها
الشبهة العقلية شبهة الشعاع والانطباع وهي
ان الروية اما باتصال شعاع العين بالمرئي واما بانطباع
الشبح من المرئي في حدقة الرائي على اختلاف المذهبين
وكلاهما في حق الباري تعالى ظاهر الامتناع فتمتنع
رويته والجواب ان هذا انما يتوجه على مذهب الفلاسفة
فانهم بعد اتفاقهم على ان معنى الروية تأثر الحدقة بسبب
ارتسام صورة المبصر فيها اختلفوا على قولين احدهما
ان المدرك لنا نفس المثال المنطبع وهو الشبح المطابق لما في
الخارج اعني الحاصل عن المادة وثانيهما ان المدرك لنا هو الشي

ذكر

ذكر الشي بواسطة المثال المنطبع في الرطوبة الجليدية
المودية الى الحس المشترك ومذهب اهل السنة ان
السمع والبصر ادراكان لا يتوقفان الا على وجود محل يقومان
به واختصاص بعض الاشيا بالادراك في حقنا انما هو
باجرا الله عادته بخلق ذلك فيها على ما حقق في كتب
القوم ولو سلم فانما هو في الشاهد دون الغايب اما
على تقدير اختلاف الرويتين بالماهية فظاهر واما على
تقدير اتفاقهما فلجواز ان يقع افراد الماهية الواحدة
بطرق مختلفة وثالثتها شبهة الموانع وهي انه
لو جازت رويته تعالى لدامت لكل سليم الحاسة في الدنيا
والاخرة فيلزم ان نراه الان وفي الجنة على الدوام والاول
منتف بالضرورة والثاني بالاجماع وبالنصوص القاطعة
الدالة على اشتغالهم بغيره كما في اللذات وجه اللزوم
انه يكفي للروية في حق الغايب سلامة الحاسة وكون
الشي جايز الروية لان المقابلة وانتفاء الموانع من نحو
الصغر او اللطافة او القرب او البعد وحيلولة الحجاب
الكثيف او الشعاع المناسب لضوء العين انما يشترط
في الشاهد اعني روية الاجسام والاعراض فعند تحقق الامرين
لو لم تجب الروية لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة
لا نراها لان الله تعالى لم يخلق فينا رويتها او لتوقفها
على شرط اخر وهذا قطعي البطلان والجواب انه ان اريد
جواز ذلك في نفسه بمعنى كونه من الامور الممكنة فليس بقطعي

البطلان بل قطعي الصحة والشرطية المذكورة ليست لزومية
بل اتفاقية بمنزلة قولنا لو لم تجب الرؤية عند تحقق الشرائط
لكان العالم ممكنا وان اريد جوازه عند العقل بمعنى تجويزه
ثبوت الجبال وعدم جزمه بانتفائها فاللزوم ممنوع
فان انتفاءها من العاديات القطعية الضرورية كعدم
جبال من الياقوت وبحر من الزيبق ونحو ذلك مما يخلق الله
تعالى العلم الضروري بانتفائها وان كان ثبوتها من
الممكنات دون المحالات وليس الجزم مبنيا على العلم
بانه تجب الرؤية عند وجود شرائطها لحصوله من غير ملاحظة
ذلك بل مع الجهل به لا يقال سلمنا وجوب الرؤية عند تحقق الشرائط
المذكورة في حق الشاهد لكن لا نسلم وجوبها في الغائب
عند تحقق الامرين لجواز ان تكون الرؤيتان مختلفتين
في الماهية فتختلفان في اللوازم او تكون رؤية الخالق
مشروطة بزيادة قوة ادراكية في الباصرة لا يخلقها الله
الا في الجنة في بعض الاوقات وفي الاصل زيادة مهمة
ولما تمسكت المعتزلة على امتناع رؤيته تعالى بشبهة
سمعية ايضا وكان اقواها قوله تعالى لا تدركه الابصار
وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير والتمسك به من وجهين
احدهما وهو الذي تعرض لجوابه تقريره ان نفي ادراكه
تعالى بالبصر ورد مورد التمدح مدرج في اثناء المدح فيكون
نقيضه وهو الادراك بالبصر نقصا وهو على الله تعالى محال
وهذا الوجه يدل على نفي الجواز وعنه اجوبة منها انه لو سلم
عموم

عموم الابصار وكون الكلام لعموم السلب فلا نسلم عمومه في الاحوال
والاوقات فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة واورد
عليه ان هذا تمدح وما به التمدح يدوم في الدنيا والاخرة
ولا يتبدل ودفع بان امتناع الزوال انما هو فيما يرجع الى
الذات والصفات واما ما يرجع الى الافعال فقد يزول
لحدوثها والرؤية من هذا القبيل فقد يخلقها الله تعالى في العبد
وقد لا يخلقها ثم لو سلم عموم الاوقات فغايته الظهور والرجحان
ومثله انما يعتبر في العمليات دون العلميات ومنها
ما تعرض للاشارة اليه بقوله والنظر بمعنى الانكشاف
التام بحاسة البصر حاصل للرائين بلا انحصار للمرئي
واحاطة بجوانبه وحدوده ونهاياته والوقوف على حقيقته
كما هو محل النفي في الاية الشريفة وملخصه انا لا نسلم ان
الادراك بالبصر في الاية الكريمة هو مطلق الرؤية بل
هو رؤية مخصوصة وهي التي تكون على وجه الاحاطة بجوانب
المرئي اذ حقيقته النيل والوصول ماخوذا من ادركت
فلانا اذا لحقته ولهذا يصح رايت القمر وما ادركته ببصري
لاحاطة الغيم به ولا يصح وما رايته فيكون اخص من الرؤية
ملزوما لها بمنزلة الاحاطة من العلم فلا يلزم من نفي الادراك
على هذا نفي الرؤية ولا من كون نفيه مدحا كون الرؤية نقصا
واستدلالهم بان قولنا ادركت القمر ببصري وما رايته متناقض
انما يفيد ما ذكرنا لا ما ذكروا ونقلهم اياه عن ائمة اللغة افترا
فان ادراك الحواس مستفاد من ادركت فلانا اذا لحقته
وقد صار حقيقة عرفية فالرجوع فيه الى العرف دون اللغة

فان قلت فان كان الادراك ما ذكرتم فهو مستحيل في حق الباري
تعالى فلم يكن لقوله تعالى لا تدركه الابصار فايدة ولا لقوله
وهو يدرك الابصار جهة قلنا اما فايدته فالتمدح
بتنزيهه عن سمات الحدوث والنقصان من الحدود
والنهايات واما ادراكه الابصار فعبارة عن رويته
تعالى اياها وعلمه بها تعبيرا عن اللازم بالملزوم
ومنها ان النفي ادراك الابصار ولا نزاع فيه والمتنازع
ادراك المبصرين ولا دلالة على نفيه وهذا ينسب
الى الاشعري وضعفه ظاهر لما شاع من استعمال
ادراك البصر في الادراك به ولان جميع الاشيا كذلك
اذ المرئيات منها انما يدركها المبصرون لا الابصار
فلا تمدح في ذكره بل لا فايدة اصلا اللهم الا ان يراد ان ادراك
الابصار وهو الروية بالجارحة على طريق المواجهة
والانطباع فيكون نفيه تمدحا وبيانا لتنزه الباري
تعالى عن الجهة ولكن يستلزم نفي الروية بالمعنى
المتنازع وثاني وجهي التمسك وله مقدمة
بيناها بالاصل ان نقول قد اخبر سبحانه وتعالى في هذه
الاية بانه لا يراه احد في المستقبل على سبيل عموم السلب
وشمول النفي فلو جاز ان يراه المومنون في الجنة لزم
الخلف في خبره تعالى وهو محال والجواب بجواز
كونه من سلب العموم ونفي الشمول على ما هو معنى
السلب الجزئي لا من عموم السلب وشمول النفي على ما هو
معنى

معنى السلب الكلي فلا يكون اخبارا بانه لا يراه احد بل بانه لا يراه
كل احد والامر كذلك لان الكفار لا يرونه وَرُدَّ بانه حمل
للاية على القليل فان الجمع المعرف باللام مع النفي
لعموم السلب هو الشايع في الاستعمال حتى لا يكاد يوجد
مع كثرته في التنزيل الا بهذا المعنى وهو اللايق بهذا
المقام لانه ابلغ في اثبات حجاب العزة والعظمة
واقعه في مقابلة اثبات ادراكه تعالى لكل فرد فرد
من الابصار بسلب ادراك كل فرد فرد من الابصار
له تعالى واجيب بانا سلمنا ان الاية من باب
عموم السلب لا سلب العموم كما هو الكثير لكن
لا نسلم دلالتها على عموم الاوقات والاحوال بل على
عموم الاشخاص اذ هي سالبة كلية مطلقة لا دايمة
على ما اختاره الامدي والقرافي والاصفهاني من ان
العام في الاشخاص مطلق في الاحوال والاوقات
والامكنة وَرُدَّ بانه خلاف التحقيق كما بينه ابن دقيق
العيد والذي حققه التقي السبكي ان عموم الاوقات والاحوال
مستفاد من عموم الاشخاص لزوما لا وضعا وجرى
عليه ولده في جمع الجوامع وعليه فالجواب ان
الروية عندنا بخلق الله تعالى واختياره وانما يخلقها
في الاخرة فقد نص حديث الروية المتواتر المعنى على وقوعها
في الاخرة وقامت الادلة على انتفايها في الدنيا كقوله صلى
الله عليه وسلم واعلموا ان احدكم لن يرى ربه حتى يموت

رواه مسلم اواخر كتابه ونحوه من الاحاديث النبوية لكن على
تخصيص عموم الاوقات بما بعد الاخرة وبهذا كله ظهر
لك ان احسن الاجوبة عن الاية الكريمة ما تعرض له في
النظم ولله الحمد والمنة ومن شبههم السمعية قوله
تعالى في جواب طلب موسى عليه السلام الرؤية لن تراني وكلمة
لن للنفي في المستقبل على سبيل التابيد فيكون نصا
ان موسى عليه السلام لا يراه في الجنة او على سبيل التاكيد
فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في مثله عموم الاوقات
واذا لم يره موسى عليه الصلاة والسلام لم يره غيره اجماعا
والجواب ان كون الكلمة للتابيد لم يثبته ممن يوثق
به من ايمة اللغة وكونها للتاكيد وان ثبت بحيث
لا يمنع الامكان لكن لا نسلم دلالة الكلام على عموم الاوقات
لا نصا ولا ظاهرا ولو سلم الظهور فلا عبرة به في العمليات
سيما مع ظهور قرينة الخلاف وهو وقوعه جوابا لسؤال
الرؤية في الدنيا على انه لو صرح بالتاكيد وجب الحمل
على الرؤية في الدنيا توفيقا بين الادلة ومنها ايضا
ان الله تعالى حيث ما ذكر في كتابه سؤال الرؤية استعظمه
استعظاما شديدا واستنكره استنكارا بليغا حتى
سماه ظلما وعتوا كقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقانا
لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم
وعتوا عتوا كبيرا وقوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن
نومن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم
تنظرون

تنظرون وقوله تعالى يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم
كتابا من السماء فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا
الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فلو جازت رؤيته
لما كان كذلك والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم على
ما يشعر به سياق الكلام ولهذا عوتبوا على طلب
الملائكة عليهم والكتاب مع انه من الممكنات انزال
والمنعهم موسى عن ذلك كما فعل حين سالوه ان يجعل لا لامتناعها
لهم الهة فقال بل انتم قوم تجهلون وهذا يشعر
بامكان الرؤية في الدنيا او لطلبهم اياها في الدنيا
لا لامتناعها بل لانهم طلبوا وقوعها على طريق الجهة
والمقابلة على ما عهدوا من حال الاجسام والاعراض
فان قلت قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام تبت
اليك يدل على امتناع المسؤول فيه حتى يعد سؤال الرؤية
من مقتضيات التوبة قلت ممنوع جاز
ان يكون معناه التوبة عن الجراة والاقدام على السؤال
بدون الاذن او عن طلب وقوعها في الدنيا وان كانت
ممكنة اذ الامكان لا يستلزم الوقوع وفيه ما بيناه
بالاصل وقوله للمومنين اما لقوعا فلم ينظر
لتضمنه معنى ينكشف واما مستقر حال من الابصار وال
فيه للاستغراق والمراد انه ينكشف سبحانه انكشافا تاما
لحاسة البصر لكل فرد فرد من المومنين وهذا مجمع عليه
في الجملة وان اختلف العلماء في بعض جزئياته وافراده

وزمانه ومكانه فقط قال عز الدين بن عبد السلام ان الملائكة
لا تريه وتهافي الاخرة متمسكا بعموم قوله تعالى لا تدركه الابصار
فانه عام خصت منه مومنوا البشر بالنص فبقي على عمومه
فيمن عداهم ونقله عن جماعة من المتاخرين ولم يتعقبوه
بنكير والحق انهم يرونه سبحانه كما نص عليه
الاشعري ووافقه البيهقي وابن القيم والبلقيني ولاشك
في ارجحيته قال صاحب احكام المرجان والبلقيني بعد
ان حكيا مقالة العز في الملائكة والجن اولى بالمنع منهم زاد
البلقيني وقد يتوقف في الاولوية لان الايمان في العرف يشمل
مومني الثقلين وجزم الجلال السيوطي بان الجن
تحصل لهم الروية في الموقف مع ساير الخلق قطعا وتحصل
لهم في الجنة في وقت ما من غير قطع بذلك لكن باحتمال
راجح واما انهم يساوون الانس في الروية في كل جمعة فالظاهر
خلافه وقد اختلف العلما في روية النسا الله في
الاخرة على ثلاثة مذاهب احدها لا يرونه لقصرهن
في الخيام ولعدم تصريح الاحاديث برويتهن والثاني يرينه
اخذا من عمومات النصوص الواردة في الروية والثالث
يرينه في الاعياد فانه تعالى يتجلى فيها تجليا عاما فيرينه
في مثل هذه الحالة دون غيرها وبه جزم السيوطي لكن
قال فيه الحافظ ابن كثير انه يحتاج الى دليل خاص
وفي المومنين من الامم السابقة احتمالان لابن ابي
جمرة

وقف على ان الملائكة لا ترى ربها في الاخرة

وقف على الاختلاف في روية النسا

جمرة اظهرهما انهم مساوون لهم في الروية لمومني هذه الامة [illegible]
تنبيهات الاول احترز بالمومنين عن الكفار
والمنافقين فانهم لا يرون ربهم يوم القيمة لقوله تعالى
كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ولان رويته تعالى من
اعظم الكرامات والتشريف والكافر ليس اهلا لذلك وقيل
انهم يرونه تعالى ثم يحجبون فيكون عليهم حسرة قال السيوطي
ولم يشتهر هذا رويناها عن الحسن البصري وينبغي له الجزم
بان رويته في الموقف حاصلة لكل احد وعبارة النووي الروية
مختصة بالمومنين واما الكفار فلا يرونه سبحانه وقيل يرونه
يراه منافقوا هذه الامة وهذا ضعيف والصحيح
الذي عليه جمهور اهل السنة ان المنافقين لا يرونه كما لا يراه
باقي الكفار باتفاق العلماء نحوه لابن الفاكهاني المالكي
ايضا ومنه يعلم تخصيص محل الخلاف الذي ذكرناه
الثاني اتفق العلما على ان ساير الحيوانات غير من ذكرنا
لا تراه اذ ليست من اهل التشريف والتكريم الثالث
نبه شيخنا السنهوري في معراجه تبعا للغيطي ان روية
الله تعالى انما تقع تفضلا منه تعالى لا في مقابلة عمل الجنة
الرابع محل الروية الجنة من غير خلاف واما رويته
تعالى في عرصات القيامة ففي السنة ما يقتضي وقوعها
للمومنين فيها وهو الصواب وفي تحفة الجلسا روية الله
تعالى يوم القيامة في الموقف حاصلة لكل احد بلا نزاع واما
الروية في الجنة فاجمع اهل السنة على انها حاصلة للانبيا

والرسل والصديقين من كل امة ورجال المومنين من البشر
من هذه الامة واختلف في غيرهم على ما مر تفصيله الخامس قال
الحافظ ابن رجب كل يوم كان عيدا للمسلمين في الدنيا فانه
عيد لهم في الجنة يجتمعون فيه على زيارة ربهم ويتجلى لهم
فيه ويوم الجمعة يدعى يوم المزيد في الجنة ويوما الفطر
والاضحى يجتمع اهل الجنة فيهما للزيارة وورد مشاركة
النسا للرجال فيهما في الروية كما كن يشهدنهما معهم
في الدنيا دون الجمع بهذا حال عوام اهل الجنة واستثنى
الجلال زوجات الانبيا وبناتهم فاخرجن في الروية
الى اكثر مما لغيرهن منها ممن ليس كذلك حتى يرين
في غير الاعياد ايضا كما اختص ابو بكر وعمر بمزيد
في الروية ليس لغيرهما واما خواصهم كالرسل والانبيا
ففي كل يوم يرون ربهم بكرة وعشيا انتهى وهو مشهور بين
القوم وذهب صاحب التذكرة الى ان الناس
يرون ربهم في الموقف ثم يحجبون الى ان لا يبقى في النار
ممن يدخل الجنة احد فيوذن لهم فيرونه في الجنة
ثم لا يحجبون بعد ذلك اصلا وان كان منهم رجوع الى حال
الشعور بلذة انعم وتمتعا نعم التي اعدها الله لهم فيها
فهم مشاهدون بمعنى انه لا ساتر لهم عنه وان جذبتهم
الطبايع البشرية بخلقه تعالى وتمكنه الى ما الفوا فيها
فيكونون في كل حال مشاهدين وبكل جارحة ناظرين
ولا يكونون بالجنة موصوفين ولا بالغيبة متصفين

واستوضح

مهم كلام ابي يزيد

واستوضح لذلك بما حكي عن قيس مجنون ليلى انه قيل له ندعوا
لك ليلى فقال هل غابت عني فتدعى قيل اتحب ليلى فقال
المحبة ذريعة الوصلة وقد وقعت الوصلة فانا ليلى وليلى
انا ثم نقل في محل اخر عن ابي يزيد البسطامي انه قال ان
لله عبادا لو حجبهم في الجنة ساعة لاستغاثوا من الجنة
ونعيمها كما تستغيث اهل النار من النار وعذابها
ولا اعرف دوام الروية لعموم الناس في الجنة الا له فقط
فليحرر السادس ان حمل كلام النظم على الروية في الجنة
فلا كلام في خروج الكفار وان حمل على الاطلاق منها الموقف
والجنة احتمل ان يكون جازما بما قاله النووي وابن الفاكهاني
واحتمل الجزم بما قاله الجلال بجعل خصوص المومنين مفصلا
بالمنبا للامكان كما ان قوله المومنين ان حمل على من كلف
بالايمان كان كلامه محتملا في الملايكة بناء على ان الايمان
فيهم ضروري فلا يكلفون به اذ لا تكليف الا بفعل اختياري
كما هو مختار الجمهور وبه صرح بعضهم في الملايكة
وان حمل على من اتصف به الى حال الموافاة كان مكلفا به اولا
دخل المومنين الجنة والامم السالفة والصبيان والبله
والمجانين الذين ادركهم البلوغ على الجنون وماتوا عليه
ومن اتصف به من اهل الفترة والله اعلم والسابع
دليل الروية العقلي الذي عول عليه الاشعري والقاضي
موسوما بالضعف كما يعلم مما اسلفناه وكان دليلها

السمعي معولا عليه عند العظم من الاشاعرة والماتريدية
لكنه كتاب وسنة واجماع وكيات محل منازعة الخصوم الكتاب
غير انه محتمل الوجوه من الادلة تعرض له مقتصرا علي اظهر
وجوه الاستدلال منه بقوله اذ تعليل اي حكمنا بجواز
الروية وامكانها عقلا لانها بوجود امر جايز عقلا
وهو استقرار الجبل علقت اي علق الله تعالي وقوعها
عليه حين سأله عليه موسي عليه السلام الروية كما في رب
ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الي الجبل
فان استقر مكانه فسوف تراني الاية وتقريره
انه اشارة الي قياس حذفت كبراه ترتيبه الله
تعالي علق استقرار الجبل وهو ممكن في نفسه ضرورة
وكلما علق علي الممكن لا يكون الا ممكنا لان معني التعليق
الاخبار بان المعلق يقع علي تقدير وقوع المعلق عليه
والمحال لا يقع علي شي من التقادير فلو لم تكن ممكن لزم
الخلف في خبره تعالي واعترض علي هذا الاستدلال
بوجوه احدها انا لا نسلم انه علق الروية علي
استقرار الجبل مطلقا او حال السكون ليكون ممكنا
ليكون ممكنا بل عقب النظر بدلالة الفا وذلك حال
تزلزله وانه كاجه ولا نسلم امكان استقراره حينيذ
واجيب بان الاستقرار حال الحركة ممكن
ايضا بان يحصل السكون بدل الحركة لان الامكان
الذاتي لا يزول ولهذا اصح جعله دكا فانه لا يقال

جعل

جعل كذا الا فيما يجوز ان لا يكون كذا وانما المحال هو اجتماع
الحركة والسكون وهذا كما ان قيام زيد حال قعوده ممكن
وبالعكس واجتماعهما محال وما يقال ان الاستقرار مع
الحركة محال ان اريد الاجتماع فمسلم لكن ليس هو المعلق
عليه وان اريد المقيد بالمعية فممنوع فان قيل قد جعلتم
الاعم وهو الامكان الذاتي مستلزما للاخص وهو الاستقبالي
قلنا العموم والخصوص بينهما انما هو بحسب المفهوم
دون الوجود لان الممكن الذاتي ممكن ابدا وقد
يقال في الجواب انه علقها علي استقرار الجبل من حيث هو
من غير قيد وهو ممكن في نفسه ورد عليه انه واقع
في الدنيا فيلزم وقوع الروية فيها الا ان يقال المراد استقرار
الجبل من حيث هو لكن في المستقبل وعقب النظر بدليل
الفا وان فلا يرد السكون السابق او اللاحق فان قيل
بعد اللتيا والتي وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط
قلنا ذلك في الشرط بمعني ما يتوقف عليه الشي ولا يكون
داخلا فيه واما الشرط التعليقي فمعناه ما يتم به علية العلة
واخص ما يتوقف عليه الشي وما جعل بمنزلة الملزوم لما علق
عليه وثانيها ان ليس القصد هاهنا الي بيان
امكان الروية او امتناعها بل الي بيان انها لم تقع لعدم
وقوع المعلق عليه ورد بان المدعي لزوم الامكان قصد
او لم يقصد وقد ثبت وثالثها انه لما لم يوجد
الشرط لم يوجد المشروط وهو الروية في المستقبل

ما فقت ابد التمادي الازمنة فكانت محالا وهذا في غاية
الفساد ورابعها ان التعليق بالجايز انما يدل علي
الجواز اذا كان القصد الي وقوع المشروط عند وقوع الشرط
واما اذا كان القصد الي الاقناط الكلي عند وجود المشروط
بشهادة القراين كما في هذه الاية فلا ورد بان
الاية علي الاطماع اولي منها علي الاقناط وههنا
بحثنا بالاصل باقي وجوه دلالة الاية علي الروية وما اورد
عليها وما اجيب به عنها وكذا ابيننا فيه ما اورد علي
قوله تعالي لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وما
استدل به عليه تنبيه قد تقدم ان القوم
تمسكوا علي وجوب الروية سمعا بالكتاب والسنة
والاجماع اما الكتاب فايات منها قوله تعالي
وجوه يومئذ ناضرة الي ربها ناظرة اذ قد سبقت
لبشارة المومنين وبيان انهم يومئذ في غاية الفراح
والسرور والظفر بالنعيم والحبور وذكر لا يناسبه
تقديرا لمناف بان المراد انها مستنظرة ثواب
ربها لان انتظار النعيم عذاب علي المنتظرين وكون
الي اسما بمعني النعمة ايضا لو ثبت لغة لا يخفي ~~غرابته~~
بعده هنا من غرابته واخلالة بالفهم عند تعلق
النظر به ولهذا لم يحمل احد من ايمة التفسير الاية
عليه في القرن الاول والثاني بل كانوا مجمعين علي خلافه
وكون

وكون النظر الموصول بالي سببا المسند الي الوجوه بمعني
الانتظار فيما لم يثبت عن الثقات لجواز حمله علي تقليب
الحدقة تناويلات لا تخفي علي ان اعتبار حذف المضاف
عدول عن الحقيقة او المجاز المشهور الي الحذف الذي
لا تظهر فيه قرينة تعيين المحذوف ومنها
قوله تعالي كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ووجه الدلالة
منها انه تعالي اخبر في مجانه حقيقة شان الكفار وخصهم
بكونهم محجوبين فكان المومنون غير محجوبين وهو معني
الروية وكون الاية علي حذف مضاف والاصل عن ثواب
ربهم او كرامته مثلا خلاف الظاهر ولا ضرورة تدعو
اليه فيجب اجتنابه ومنها قوله تعالي للذين
احسنوا الحسني وزيادة فسره جمهور ايمة التفسير
الحسني بالجنة والزيادة بالروية وبعضهم فسر الحسني
بالجزاء المستحق والزيادة بالتفضل وعبر عن الروية بالزيادة
وان كانت اصل الكرامات واعظمها تنبيها علي انها اجل
من ان تعد في الحسنات واجزية الاعمال الصالحات وفي
الايتين ما تنبهنا عليه بالاصل واما السنة
فاحاديث يبلغ مجموعها مبلغ التواتر مع احاد ما نشير اليه
وان كانت تفاصيله احادا كحديث انكم سترون ربكم كما
ترون القمر ليلة البدر وحديث اذا دخل اهل الجنة الجنة
واهل النار النار نادي مناد يا اهل الجنة ان لكم عند ربكم موعدا
يشتهي ان ينجزكموه قالوا اما هذا الموعد الم يثقل موازيننا

تعيين

ويبيض وجوهنا ويدخلنا الجنة وتجيرنا من النار قال فيرفع
الحجاب فينظرون الى وجه الله تعالى قال فما اعطوا شيئا
احب اليهم من النظر وحديث ان ادنى اهل الجنة منزلة
لمن ينظر الى جنانه وازواجه ونعيمه وخدمه وسروره
مسيرة الف سنة واكرمهم على الله من ينظر الى وجهه
غدوة وعشية ثم قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم
وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وقد صح احاديث
الرؤية الائمة الاعلام وحجج الاسلام على بابه من ايمة
فنها ونقلها ورواها جمع من اكابر الصحابة وعلمائهم
ومشاهيرهم عند اهلها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
واتفقوا على ثبوتها ورفعها ووصلها فعند الشيخين
حديثها عن جابر وابي موسى وابي هريرة وسعيد
رضي الله تعالى عنهم وفي الطبراني حديثها عن ابن
مسعود وعند الترمذي والدارقطني حديثها عن ابن
عمر وفي ابن خزيمة حديثها عن ابن عباس وبريدة
وفي مسلم حديثها عن صهيب وعند الحكيم الترمذي
حديثها عن انس وثوبان وعبد الله ابن الحارث
بن جزء وابي امامة وعند الدارقطني حديثها عن
ابي امامة الباهلي وعند احمد حديثها عن عمار بن ياسر
وجابر وعند مسلم حديثها عن جابر وعند ابن ابي حاتم
في تفسيره حديثها عن معاذ وعند ابن يعلى حديثها
عن عمارة بن رويبة وعند ابن المنذري حديثها عن

ابن ابي

ابن ابي طالب رضي الله عنه وعند احمد وابي داود وابن
ماجة حديثها من رواية رزين العقيلي وعند احمد ايضا
حديثها من رواية عبادة بن الصامت وعند ابن جرير
الطبري حديثها من رواية كعب بن عجرة وفضالة
بن عبيد وعند الدارقطني حديثها من رواية ابي بن
كعب وعند ابن ابي حاتم في تفسيره حديثها من رواية
عبد الله بن عمر ولا شك في افادة خبر هذا المجموع عن
شيء واحد في المعنى القطع المعنوي واما الاجماع
فلعلمنا ان الصحابة رضي الله عنهم كانوا مجمعين على وقوع
الرؤية في الآخرة وان الآيات والاحاديث الواردة فيها
محمولة على ظواهرها من غير تاويل ثم ظهرت
مقالة المخالفين الباطلة وشاعت شبههم
الفاسدة وتاويلاتهم الكاسدة ولا يكفر مخالف الاجماع
المتواتر القطعي الا اذا لم يخالف عن مستند شرعي ولم تكن
له شبهة في رفع سند الاجماع ولا يخفى عليك تعلق
المعتزلة والخوارج والنجارية والزيدية ممن خالف
في الرؤية بكثير من الشبه والتاويلات العقلية والسمعية
مما بسطناه بالاصل هذا اي ما يتعلق برؤية
الله تعالى في الآخرة قد علم او هو اي ما ذكر هذا الذي
علم فهو خبر او مبتدأ وهو من فن البديع يسمى تخلصا
لا انه انتقال من غرض سابق الى غرض لاحق ملايم له

على جواز رويته الله في الدنيا يقظة بالابصار

من الانبياء

لا اقتضابا لانه يعتبر فيه مع ذكر عدم الملابة اي واما روية
الله تعالى يقظة في الدنيا بالابصار فهي جايزة عقلا بلا نزاع
من احد وسوال موسى عليه السلام ربه اياها دليل على
جوازها اذ لا يجوز على احد جهل شي من احكام الالوهية
صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين وانما الخلاف في وقوعها
فيها والجمهور من السلف والخلف من المتكلمين وغيرهم انها
لا تقع في الدنيا وهو احد قولي الاشعري كما حكاه الامام
القشيري عنه في رسالته نقلا عن ابن فورك وهو قول
عايشة وابي هريرة وابن مسعود وغيرهم في انه
صلى الله عليه وسلم لم ير ربه ليلة الاسرا قال والحق
في هذه المسيلة وجزم صاحب التحرير برويته عليه
السلام لربه ليلة الاسرا قال والحجج في هذه المسيلة
وان كانت كثيرة ولكنا لا نتمسك الا بالاقوى منها
وهو حديث ابن عباس اتعجبون ان تكون الخلة لابراهيم
والكلام لموسى والروية لمحمد صلى الله عليه وسلم وعن
عكرمة سيل ابن عباس هل راى محمد صلى الله عليه وسلم ربه
قال نعم وقد روي باسناد لا باس به عن شعبة
عن قتادة عن انس قال راى محمد صلى الله عليه وسلم
ربه والاصل في الباب حديث ابن عباس حبر الامة
المرجع اليه في المعضلات وقد راجعه ابن عمر في هذه المسيلة
وراسله هل راى محمد صلى الله عليه وسلم ربه فاخبره انه
راه واليه اشار بقوله ورويته الله تعالى بالبصر

على الوجه

على الوجه السابق في رويته في الاخرة ثبتت لمحمد صلى الله
عليه وسلم متعلق بثبتت تقدم عليه للحصر والاختصاص
النبي المختار من خير البرايا على ما صرح به حديث بن
العاصي انه صلى الله عليه وسلم قال ان الله اختار العرب
على الناس واختارني على من انا منه انا محمد بن عبد
الله الحديث وحديث واثلة بن الاسقع انه سمع رسول
الله صلى الله عليه وسلم يقول ان الله اصطفى كنانة من
ولد اسماعيل واصطفى قريشا من كنانة واصطفى من
قريش بني هاشم واصطفاني من بني هاشم ونصب على
نزع الخافض دنيا اي فيها ظرف لثبتت ايضا تقدم
عليه للضرورة وهي بضم الدال وحكى ابن قتيبة كسرها
من الدنو سميت بذلك لدنوها من الاخرة وقيل لدناءتها
او لدنوها للزوال واشرافها عليه واختلف في حقيقتها
فقيل هي ما على الارض من الهوى والجو مما قبل الاخرة
وقيل كل المخلوقات من الجواهر والاعراض قال الشهاب
العسقلاني وقد تطلق على كل جزء منها مجازا وهي
ممنوعة من الصرف لالف التانيث المقصورة قال
ابن مالك وفي استعمال دنيا منكرا اشكال لانها افعل
تفضيل وكان من حقها ان تستعمل باللام كالكبرى والحسنى
لكنها خلعت عنها الوصفية واجريت مجرى ما لم يكن
وصفا قط ومثله قول الشاعر
وان دعوت الى جلى ومكرمة .... يوما سراة كرام الحي فادعينا
تتمة اخرج ابو الشيخ عن عبيدة ابن ابي لبابة

انه قال الدنيا سبعة اقاليم ياجوج وماجوج في ستة اقاليم
وساير الناس في اقليم واحد لا يقال رويته عليه السلام
لربه كانت في الملكوت الاعلا والدنيا خاص بما على
الارض لانا نقول المراد المعنى الثاني لا يقال جعله ظرفا
لثبت لا يتوجه عليه هذا الايراد لانا نقول هو
مقول بما يتوجه عليه الايراد اذ معنى ثبت حصلت
ووقعت في الدنيا له صلى الله عليه وسلم تعبيرا عن الملزوم
بلازمه اذ العادة ان كل واقع يثبت في مكانه ولو عبر
بدله بوردت لاستغني عن هذا التاويل ويجوز ابقاؤه
على حاله لما قدمناه من الاثار الصحيحة الواردة بوقوعها
له صلى الله عليه وسلم وعايشة رضي الله عنها
لم تخبر انها سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول لم ار
ربي وانما ذكرت ما ذكرت متاولة لقوله تعالى وما كان
لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل
رسولا ولقوله تعالى لا تدركه الابصار والصحابي
اذا قال قولا وخالفه غيره من الصحابة لم يكن قوله حجة
اتفاقا واذا صحت الروايات عن ابن عباس في اثبات
الروية وجب المصير اليها لانها ليست مما يدرك
بالعقل ويوخذ بالظن وانما تتلقى بالسماع ولا يستجيز
احد ان يظن بابن عباس انه تكلم في هذه المسيلة
بالظن والاجتهاد وقد قال معمر بن راشد حين
ذكر

ذكر اختلاف عايشة وابن عباس ما ارى عايشة عندنا باعلم من
ابن عباس ثم ان ابن عباس اثبت شيئا نفاه
غيره والمثبت مقدم على النافي هذا كلام صاحب التحرير
ولفظ ولي الله العلامة النووي والحاصل ان
الراجح عند اكثر العلماء ان رسول الله صلى الله عليه وسلم راى
ربه بعيني راسه ليلة الاسرا لحديث ابن عباس وغيره
واثبات هذا لا ياخذونه الا بالسماع من رسول الله صلى
الله عليه وسلم وهذا مما لا ينبغي ان يتشكك فيه ثم
ان عايشة لم تنف الروية بحديث عن رسول الله صلى
الله عليه وسلم ولو كان معها فيه حديث لذكرته وانما
اعتمدت الاستنباط من الايات فاما احتجاجها بقوله
تعالى لا تدركه الابصار فجوابها ظاهر فان الادراك هو الاحاطة
والله تعالى لا يحاط به واذا ورد النص بنفي الاحاطة لا يلزم
منه نفي الروية بغير احاطة واما احتجاجها بقوله
تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا الاية فالجواب
عنه من اوجه احدها انه لا يلزم من الروية وجود الكلام
حال الروية فيجوز وجود الروية من غير كلام الثاني انه
عام مخصوص بما تقدم من الادلة الثالث ما قاله بعض
العلماء ان المراد بالوحي الكلام من غير واسطة وان كان
مذهب الجمهور ان المراد بالوحي هنا الالهام او الرويا
في المنام وكلاهما يسمى وحيا ومعنى من وراء حجاب على
ما قال الواحدي وغيره غير مجاهر بالكلام لمن يكلمه بل يسمعه

كلامه سبحانه وتعالى من حيث لا يراه وليس المراد ان هناك حجابا
يفصل موضعا من موضع ويدل على تحديد المحجوب فهو بمنزلة
ما يسمع من وراء حجاب حيث لم ير المتكلم تنبيهات الاول
ما ذكره النووي من انه عليه السلام راى ربه بعيني راسه
هو قول انس وعكرمة والحسن والربيع وجماعة من
المفسرين وقال ابن عباس وابو ذر وابراهيم التيمي
راه بقلبه فقيل بجعل بصره في فواده وقيل بخلق بصر
لفواده راى به ربه روية صحيحة كما يرى بالعين
وسلمه ابن حجر قايلا وليس المراد برؤية الفواد مجرد
حصول العلم لانه صلى الله عليه وسلم كان عالما بالله تعالى على
الدوام ونقل عن بعضهم ان غيره عليه السلام من الاولياء
اذا اطلقوا الروية والمشاهدة لانفسهم فانما يريدون
بها المعرفة فاعلمه فانه من الامور المهمة التي يغلط
فيها كثير من الناس الثاني لم تقع روية
الله تعالى في الدنيا لغيره صلى الله عليه وسلم على خلاف فيها
وفي موسى عليه السلام ايضا خلاف الاصح انه لم يره واقتضى
جواب القاضي ابي بكر وحكاه ابن فورك عن الاشعري
انه راى هو والجبل بخلق حياة ورؤية فيه فمن ادعاها
لغيرهما في الدنيا يقظة فهو ضال باطباق المشايخ وفي
كفره قولان والذي جزم به الكواشي والمهدوي
كفره ونقل جماعة الاجماع على انها لا تحصل للاولياء

[illegible]

في الدنيا

في الدنيا قلت الصواب مع ناقل الخلاف ثم المنع
ارجح قولي الشافعي الاشعري وقد صرح ابو عمرو وابن
الصلاح وابو شامة والكلاباذي بتكذيب مدعيها
يقظة في الدنيا وان مدعي ذلك لم يعرف الله تعالى قال
العلا القونوي فان صح عن احد من المعتبرين
وقوع ذلك امكن تاويله بان غلبات الاحوال تجعل
الغايب كالشاهد حتى اذا كثر اشتغال السر بشي
واستحضاره له صار كانه حاضر بين يديه كما هو معلوم
بالوجدان لكل احد وعليه يحمل ما نقل عن ابن عمر
وغيره رضي الله عنهم انه كان يطوف حول البيت فسلم
عليه انسان فلم يرد عليه فشكاه الى عمر رضي الله عنه فقال
هذا كنا نترايا الله في ذلك المكان ومنه اخذ ان الحال قد يتوقف
دون زمان ومكان دون مكان والله اعلم الثالثة
ذهب جماعة الى الوقف في هذه المسالة اعني وقوع رويته تعالى
للنبي صلى الله عليه وسلم ولم نجزم فيها بنفي ولا اثبات لتعارض
الادلة ورجحه القرطبي في المفهم وعزاه لجماعة من المحققين
وقواه بانه ليس في الباب دليل قاطع وغاية ما استدل
به الطايفتان ظواهر متعارضة قابلة للتاويل قال
وليست المسالة من العمليات حتى يكتفى فيها بالادلة
الظنية وانما هي من المعتقدات التي يطلب فيها الدليل
القطعي ورده السبكي في السيف المسلول بانه ليس
من شرط جميع مسايل الاعتقاد الثبوت بالدليل القطعي

بل متى كان الدليل حديثا صحيحا ولو كان من رواية الاحاد
جاز ان يعتمد عليه في بعض تلك المسايل حيث لم تكن من
مسايل الاعتقاد المتعين فيها القطع على انا لسنا مكلفين
بذلك انتهى ونحوه للمازري ايضا فصارت الطرق في
هذه المسيلة ثلاثا الوقوع وعدمه والوقف
الرابعة اختلف في روية الله تعالى في المنام
ومعظم القايلين بوقوعها في اليقظة على جوازها من
غير كيفية وجهة وان الشيطان لا يتمثل به سبحانه
وقال القاضي عياض اتفق العلما على جواز روية الله
تعالى في المنام وصحتها وان راه الانسان على صفة
لا تليق بجلاله من صفات الاجسام لان ذلك
المرئي غير ذات الله تعالى اذ لا يجوز عليه سبحانه التجسيم
ولا اختلاف الاحوال بخلاف روية النبي صلى الله عليه وسلم
في المنام فرويته تعالى كساير انواع الرويا من
التمثيل والتخييل ولما نقله عنه الشهاب القرافي
عقبه بقوله هذا ان ادعاها من هو من اهلها كولي
يوثق به ويكون ذلك تخصيصا للعمومات مثل قوله
تعالى لا تدركه الابصار واذا قبلنا خبر الولي في
الكرامة الخارقة للعادة المخصصة للعمومات القطعية
فكيف في تخصيص العموم الظني واما ان ادعاها
من ليس من اهلها كالعاصي والعفص فانا نكذبه
هذا

هذا كله اذا راه على ما يليق بجلاله وكماله تعالى كما
يرى في الاخرة واما رويته تعالى على ما يستحيل كرويته
تعالى في صورة رجل يتقاضى من الرائي امرا او يامره
بخير او ينهاه عن شر ويقول له انا الله لا اله الا انا
فاعبدني فهو ايضا جايز ويكون رويا تاويل تدل على
ما كان او سيكون كغيرها من الرويات فيسئل عن تعبيرها
ويجب ان يعلم الرائي ان المرئي امر وارد من الله
تعالى وخلق من خلقه يدل على امر من الامور واطلاق
اسم الله تعالى على ذلك المرئي مجاز كما اطلق في حديث
ينزل ربنا الى سما الدنيا والمراد الملك الحامل لامره او رحمته
انتهى وحاصله ان روية الله تعالى مناما
على قسمين روية لا تحتاج الى تعبير لكونها حقيقية
وروية تحتاج الى تعبير وهي ما اذا راه على ما هو منا عوارض
الجواهر والاعراض ويجب صحتها ايضا وان احتاجت الى
تاويل وكذلك رويته صلى الله عليه وسلم في المنام على قسمين
رويا حقيقية لا تحتاج الى تاويل وذلك اذا راه صلى الله
عليه وسلم على صفته التي صح انه كان متصفا بها حال حياته
عليه الصلاة والسلام ورويا حقيقية لكنها تحتاج الى
تعبير وهي ما اذا راه على خلاف ما صح من صفته عليه الصلاة
والسلام وهكذا ساير الانبيا عليهم الصلاة والسلام ولما
قال البخاري قال ابن سيرين اذا راه على صورته قال شراحه
واللفظ لشيخ الاسلام اي انما تعتبر رويته صلى الله عليه وسلم

اذا راه الرائي على صورته التي كان عليها في حياته ومقتضيه
انه اذا راه على غير صورته لم تكن رؤيا حقيقية والمشهور
انها حقيقية لكن ان راه على صورته كان ادراكه لذاته
عليه السلام او على غيرها كان ادراكه للمثال وتغيير الهيئة
انما هو من جهة الرائي انتهى تنبيهان الاول
لا اعرف الآن احدا قيد صحة رؤية النبي صلى الله عليه وسلم
بكون الرائي من اهل رؤيته صلى الله عليه وسلم كما قيد القرافي
بذلك صحة رؤية الله تعالى كما مر آنفا فمن راه فليصفه
ابتغاء لوجه الله تعالى الثاني الكاذب في دعوى رؤيته
صلى الله عليه وسلم مناما بان يزعم انه راه وما راه اختلف
العلماء في دخوله في عموم قوله صلى الله عليه وسلم من كذب
علي متعمدا فليتبوا مقعده من النار كما نقله بعض شراح
البخاري وتبعه عليه شيخ الاسلام خاتمة
اعلم ان الناس اختلفوا في حقيقة الرؤيا المنامية فقال جمهور
اهل السنة من الفقهاء والمحدثين والمتكلمين منهم وهو الصحيح
انها اعتقاد يخلقه الله تعالى في قلب النائم كما يخلقه في
قلب اليقظان ويجعله علامة على امر يخلقه الله تعالى
في ثاني الحال او على امر خلقه فاذا خلق في قلب النائم
اعتقاد الطيران وليس بطائر فغايته انه اعتقد الشيء
على خلاف ما هو عليه وكم في اليقظة من يعتقد الشيء على
خلاف ما هو عليه ويجعل ذلك الاعتقاد علامة على غيره كما
يجعل الغيم علامة على نزول المطر بفعل الله سبحانه وتعالى

ثم اختلف

ثم اختلف في منشا هذا الاعتقاد فقال القرطبي قيل
ان لله تعالى ملكا موكلا يعرض الرؤيا على المحل المدرك من
النائم فيمثل له صورا محسوسة فتارة تكون تلك الصورة
امثلة موافقة لما يقع في الوجود العيني الخارجي وتارة
تكون امثلة لمعان معقولة غير محسوسة وفي الحالين تكون
تارة مبشرة وتارة تكون منذرة وقال الاسفراييني
الرؤيا عبارة عن امثلة يدركها الرائي بجزء لم تصبه آفة
النوم وتلك الامثلة تدل على معان وقيل برؤية يخلقها
الله تعالى في القلب وقيل الرؤيا ادراك امثلة منضبطة
في حالة اليقظة لان الرائي لا يرى في منامه الا من نوع
ما يدرك في اليقظة وقد يدرك منا ما لم يحل في مثال
يقظة كرؤيا انسان ذي جناحين وشخص مركب من
من جسم فرس وراس نمر وهكذا وان كانت الاجزا
دون تركيب موجودة في الخارج لكن لا تكون الرؤيا حينئذ
علامة على شيء والتعريف انما هو لكل رؤية الصحيحة واما
المعتزلة فذهب صالح منهم الى ان الرؤيا المنامية حاصلة
بالعينين المحققتين وقال الاخرون منهم هي حاصلة بعينين يخلقهما
يخلقهما الله تعالى في القلب وربما نسمعها سماعا باذنين
يخلقهما الله تعالى فيه والجمهور منهم انها تخيلات لا حقيقة
لها وانها لا تدل على شيء اصلا ورده ابن العربي بانه مبني
على اصلهم في تلبيسهم على العوام وانكارهم كثيرا من السمعيات
كانكارهم الجن وكلام الملائكة للبشر وان جبريل كلم محمدا

والالسعه الحاضرون الي غيره كذا هذياناتهم الفاسدة
واما الفلاسفة ومن لا ينتمي للاسلام من الاطبا منهم
جميع الرويات ناشية عن الاخلاط الغالبة قال فيستدل
بالروبا على الخلط فمن غلب عليه البلغم يرى انه يسبح في الما
ونحوه لما بين طبيعة الما وطبيعة البلغم من المناسبة
ومن غلب عليه الصفرا يرى النيران والصعود في العلو وشبهه
لمناسبة طبيعة الصفرا ومن غلب عليه السودا راى
السقوط الى اسفل والصور المحزنة المخوفة ومن غلب
عليه الدم راى الحروب والقتل والغارات والدما الجاريات
وهذا الذي عينوه نحن نجوزه اذ لا نشك ان الله
سبحانه يجوز عليه ان يجري العوايد بخلق الروية لما قالوه
عند غلبة تلك الاخلاط فنجزم به في محل الاحتمال لكن
عين الضلال ان ينبوا ذلك على تاثير تلك الاخلاط بطباعها
في تلك الامور فهو صنيع الكفر الذي علم منشاوا وبه
اتصفوا وقال غير الاطبا منهم ان صور ما يجري في الارض
هي في العالم العلوي كالنقوش وانه اذا يدور بدوران
الاخر فما حاذي بعض النفوس انتقش فيها وهذا اوضح
فسادا من الذي قبله اذ مع كونه هذيانا لم يقيموا عليه برهانا
والانتقاش من صفات الاجسام وبعض عوارضها
كالاشكال والالوان بخلاف نحو الجوع والالم والفرح
والحزن والحرارة والبرودة واما الصوفية
فذهب بعضهم الى مثل ما ذهب اليه الفقها والمحدثون

لكنهم

لكنهم يعبرون عنها بما قاله الاسفرايني رحمه الله تعالى فان
قلت كيف يستقيم تفسير اهل السنة للرويا المنامية
بالاعتقاد وبالادراك مع ان النوم ضد عام لكل فلا
يجامعه كالموت قلت قد اجيب عن ذلك بما هو ماخوذ
من كلام ابي اسحاق الاسفرايني السابق وحاصله
ان الجزء المدرك من النايم لا يحله النوم فلم يجتمع الادراك
والنوم في محل واحد فالعين نايمة والقلب يقظان
كما قال عليه السلام تنام عيناي ولا ينام قلبي
قال القاضي عياض اتفق المتكلمون على ان النايم الذي
استغرق النوم جميع اجزا قلبه لا يصح ان يعلم لان النوم
آفة تضاد التمييز واختلفوا في الاعتقادات
والظنون والتخيلات فذهب قوم الى انها لا تصح منه
فلا تصح منه الرويا لانها ضرب امثلة ولا يصح ضربها
للنايم ومن لا تمييز له وقال قوم لا يمتنع ان يكون
النايم ظانا ولا متخيلا وانما يمتنع ان يكون عالما واختار
من حقق النظر من شيوخنا القول الاول وان الظنون
والاعتقادات والتخيلات جنس واحد مضاد
للعلم فكما يضاد النوم العلم فكذلك يضاد اضداده
قال والنايم انما يضبط الرويا لان النوم لا يستولي على
الجزء الذي هو محل الادراك من القلب ولا يلزم قايليه
ما الزم قايلي الثاني من تكليف النايم لانهم لا يقولون
انه تمييز حقيقة وانما هو بقية حياة وتمييز ما

والله اعلم وهنا ذكرنا في الاصل من الفوايد ما لا يوجد مجموعا في
كتاب واتينا فيه من النفايس بالعجب العجاب ولنذكر
منه ذكرهنا مباحث الاول قال السعد اختلف القايلون
برؤية الله تعالى في انه هل تصح روية صفاته تعالى فقال
الجمهور نعم لاقتضاء دليل صحة رؤيته صحة روية كل موجود
الا انه لا دليل على الوقوع وكذا ادراكه بسائر الحواس
اذا عللناه بالوجود سيما عند الشيخ حيث جعل الاحساس
نفس العلم بالمحسوس لكن لا نزاع في امتناع كونه تعالى
مشموما مذوقا ملموسا لاختصاص ذلك بالاجسام
والاعراض وانما الكلام في ادراكه بالشم والذوق واللمس
من غير اتصال بالحواس وكما ان الشم والذوق
واللمس لا تستلزم الادراك لصحة قولنا شممت التفاح
وذقته ولمسته فما ادركت رايحته وطعمه وكيفيته
كذلك انواع الادراكات الحاصلة عند الشم والذوق واللمس
لا تستلزمها بل يمكن ان تحصل بدونها وتتعلق بغير الاجسام
والاعراض وان لم يقم دليل على الوقوع فنعم بحال دليل الوجود
وجب بانه في سائر الحواس فالاولى الاكتفا بالروية
انتهى الثاني مذهب اهل السنة انه تعالى يرى برؤية انه
كما يرى غيره وهو الحق وجوزها بعض المعتزلة بغير
حاسة ولا ادراك بناء على اصلهم من نفي العلم وغيره البقية
من صفات الذات واحالها بعضهم لكن لزوم البنية والحاسة
والجهة

والجهة واتصال الشعاع وغيرها من شروط الروية وهو فاسد
لما مر من انها شروط عادية يصح تخلفها عقلا الثالث
اختلف العلماء في جواز اطلاق قولنا انه تعالى يحس بالبصر
ويعاين به ونحو ذلك والصحيح من الخلاف قصره على السماع
فان ورد اطلقناه والا تركناه الرابع ذهب جمع
من متاخري المالكية كالجزولي والاقفهسي والتتاي
وابي الحسن الى تكفير من زعم ان الله تعالى لا يرى في
الاخرة او شك في ذلك والحق خلافهم وان اهل التاويل
لا يكفرون كما جزم به القاضي عياض ونقله عن القاضي
ابي بكر ولغفلته واما مسايل الوعد والوعيد
والروية وخلق الافعال وبقا الاعراض والتولد وشبهها
من الدقايق فالمنع من اكفار المتاولين فيها اوضح
اذ ليس في الجهل بشي منها جهل بالله تعالى ولا اجمع
المسلمون على اكفار من جهل شيا منها انتهى وعليه المعول
قد فرغ ما قيل او يقال فماذا بعد الحق الا الضلال ولما
احال السمنية الارسال لتوقفه على علم المرسل بمن ارسله
ولا طريق اليه الا الخبر واعلا انواعه المتواتر وهو لا يفيد
عندهم علما فلعل القايل له ارسلتك الى قوم كذا شيطان
مثلا وقال البراهمة باغناء العقل عن الرسل فيكون ارسالهم
عبثا لا يليق صدوره عن الحكيم وبيانه ان ما جاء به الرسول
اما ان يكون موافقا للعقل حسنا عنده فيقبله ويفعله
وان لم يات به رسول او مخالفا له قبيحا عنده فيرده ويتركه

وان كان فما به الرسول لاحاجة اليه لابقال لعل ما جاء به الرسول
لايكون حسنا عند العقل ولا قبيحا لانا نقول انحصر الحالة
هذه يقولون فيفعل عند الحاجة لان مجرد الاحتمال لايعارض
منجز الاحتياج ويترك عند عدمها للاحتياط وكانت الاحالة
لازم قول الفلاسفة بنفي اختيار الصانع وعلمه بالجزئيات
وظهور الملك للبشر ونزوله من السموات وظاهر حال
ارباب الخلاعات لاظهارهم عدم المبالات ونفي التكليف
ودلالة المعجزات وليبطل اهل مذهب متعنتين ولا قائلون
مدعون وانهم اوغاد واوباش من الطوايف ورعاع
من غوغاء الناس يتبعون المخارف وقال الاشاعرة
من اهل السنة بجوازه عقلا في حقه تعالى ووجوبه
سمعا اشعارا لاختياره ورد تلك المذاهب تعالى
ومنه اي ومن جزييات الجايز العقلي في حقه تعالى عند
الاشاعرة بناء على مذهبهم من امتناع تعليل افعاله
تعالى بالعلل والاغراض وانه لايسئل عما يفعل ولا يطلب
لها اللمية فالارسال عندهم مجرد تعلق ارادته تعالى
بذلك لا رعاية للمصالح والحكم لا على سبيل الوجوب كما
هو راي المعتزلة والحكماء ولا على وجه التفضل والاحسان
على ما هو راي علماء ما وراء النهر من الماتريدية حيث
ذهبوا الى ان الارسال واجب عليه تعالى في حكمته وان لم
يكن واجبا بالنظر الى ذاته وقدرته وارادته كالرجل
الحكيم لا يأتي من الافعال بما فيه لوم وخسة نفس

البتة

البتة وان كان ممكنا من فعله وسنذكر تتمة هذا عند قوله
فلا وجوب ثم ذكر المبتدا الذي قدم خبره للوزن بقوله
ارسال اي بعث الله سبحانه جميع اي كل فرد فرد من الرسل
الذين اولهم ادم واخرهم محمد صلى الله عليهم وسلم اجمعين اصله
رسل البشر الى المكلفين من الثقلين ليبلغوا عنه سبحانه امره
ونهيه ووعده ووعيده ويبينوا لهم عنه تعالى ما يحتاجون
اليه من امور الدنيا والدين اذ قد خلق الله تعالى الجنة والنار
واعد فيهما من الثواب والعقاب ما لا عين رات ولا اذن
سمعت ولا خطر على قلب بشر ولا شك ان تفاصيل احوالهما
وطريق الوصول الى الاول والاحتراز عن الثاني مما لا
يستقل به العقل على ما يشير اليه تعالى بقوله وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا اي ولا مثيبين ومن البين ان من القضايا
ممكنات لا طريق الى الجزم باحد جانبيها وواجبات
وممتنعات لا تظهر للعقل الا بعد نظر دايم وبحث كامل
وتتبع شامل بحيث تشغل الانسان عن اكثر مصالحه وتفوت
عليه معظم ضرورياته فكانه من توابع الارسال الجايز
عليه تعالى فعله ترتب مثل هذه المصالح الظاهرة ولاتمام
هذه النعم الوافرة مع ما ذكر من قطع التعللات وابطال
توهم قيام الحجة العبيد على مالكه قياد جميع الممكنات لئلا
يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ولو انا اهلكناهم بعذاب
من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع اياتك
من قبل ان نذل ونخزى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
فلولا اعذاره سبحانه اليهم على السنة المرسلين واقامته تعالى

الحجة عليهم ببعثة الانبيا المرشدين لنبوهم ان لهم علي الله حجة
وذكروا من ثلاثة اوجه احدها ان يقولوا ان الله انما خلقنا
لنعبده كما قال تعالي وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
فقد كان يجب ان يبين لنا العبادة التي يريدها منا ما هي
وكم هي وكيف هي وان وجب اصل الطاعة في حكم العقل لكن
كيفيتها وكميتها غير معلومة لنا فبعث الله الرسل
لقطع هذا العذر فانهم اذا بينوا الشرايع وفصلوها
زالت اعذارهم وثانيها ان يقولوا انك يا ربنا قد ركبتنا
في هياكل تقبل السهو والغفلة وسلطت علينا الشيطان
والشهوة والهوي فهلا ان فعلت ذلك ابدلتنا بمن اذا
سهونا نبهنا واذا مال بنا الهوي منعنا فلما تركتنا
مع نفوسنا واهوائنا كان ذلك منك اغرا لنا علي ارتكاب
القبايح وثالثها ان يقولوا يا ربنا هب انا بعقولنا
علمنا حسن الايمان وقبح الكفر لكنا لم يصل ادراك عقولنا الي ان
من فعل القبيح عذب خالدا مخلدا لا سيما ونحن نعلم ان لنا
في الفعل القبيح لذة وليس لك فيه مضرة ولم نعلم ان من آمن
وعمل صالحا استحق الثواب لا سيما وقد صح عندنا انه
لا منفعة لك في شي فلا جرم اتبعنا وعلي شهواتنا اقدمنا
ومن معاضدة العقل فيما يستقل بمعرفته مثل وجود
الباري تعالي وعلمه وقدرته ومن استفادته
الحكم من الرسول فيما لا يستقل بمعرفته مثل مباحث الكلام
والرؤية والمعاد الجسماني فان له الخوف الحاصل عند التوجه

لكسب

لكسب الحسنات لكونه تصرفا في خالص ملك الله تعالي بغير
اذنه وعند الاستمرار علي تركها لكونه تركا لطاعته ومن
بيان حال الافعال التي تحسن تارة وتقبح اخري من غير
اهتدا العقل الي مواقيتها ومن بيان منافع الاغذية
والادوية ومضارها التي لا تفي بها التجربة الا بعد
ادوار واطوار مع ما فيها من الاخطار ومن تكميل
النفوس البشرية بحسب استعداداتها المختلفة
في العلميات والعمليات ومن تعليم الصنايع الخفية
من الحاجيات والضروريات ومن تعليم الاخلاق
الفاضلة الراجعة الي الاشخاص والسياسات الكاملة
العايدة الي الجماعات من المنازل والمدن وغير ذلك من
الثمرات والفوايد والغايات الراجعة للارسال حسبما
جرت به العوايد فهذه جملة من الفوايد المترتبة
علي البعثة لا وصول للعقول اليها ولا يعول في معرفتها
عليها واما شبهة السمنية فجوابها
المنع لجواز ان ينصب الباري للرسول علي ارساله اياه
دليلا او يخلق فيه علما ضروريا به واما شبهة
البراهمة فجوابها انها مبنية علي الحسن والقبح
العقليين وقد سبق فسادهما ولو سلمناهما فنقول
ان ما يوافق العقل قد يستقل بمعرفته فيعاضده الرسول
ويؤكده بمنزلة تعاضد الادلة العقلية علي مدلول واحد
وقد لا يستقل بها فيدله الرسول عليه ويرشده اليه وما
يخالف العقل قد لا يكون مع الجزم فيدفعه الرسول او يرفع

عن الاحتمال وما لا يدرك حسنه ولا قبحه كالنظر لوجه
العجوز الشوهاء فقد يكون حسنا يجب فعله او قبيحا يجب
تركه مع ان العقول متفاوتة فالتفويض اليها مظنة
التنازع والتقاول ويفضي الى اختلال النظام وفوائد
البعثة لا تنحصر في بيان حسن الاشيا وقبحها كما
علم انفا واما شبهة لزوم قول الفلاسفة بما
ذكر فجوابها ما مر من وجوب كونه تعالى فاعلا بالقدرة
والاختيار وما ياتي في مباحث المعاد من جواز الخرق
والالتيام على الافلاك وصحة ان ينزل بالوحي من السموات
على الرسل حملته من الاملاك واما شبهة
اهل الخلاعة المنهمكين في اتباع الهوى وترك الطاعة
وتقريرها انا نجد الشرايع مشتملة على افعال
وهيات لا نشك في ان الصانع الحكيم لا يعتبرها ولا يامر بها
كما يشاهد في الحج والصلاة وكغسل بعض الاعضا
او جميعها لتلوث بعض اخر الى غير ذلك من الامور الخارجة
عن قانون العقل فجوابها انها امور تعبدية
اعتبرها الشارع ابتلا للمكلفين وتطويعا لاعناقهم
فلابد الاوامر والنواهي وتاكيدا لملكة امتثالهم
اياها ولعل فيها حكما ومصالح لا يعلمها الا الله والراسخون
في العلم وقد اشار الى تلك المصالح بعض الخايضين
في بحار الاسرار الشرعية وقد اورد بعضهم شبهة
تقدح بنسبتها للجميع تقريرها ان العمدة في

اثبات

اثبات البعثة هي التكليف وهو عبث لا يليق بالحكيم
اذ لا يشتمل على فايدة للعبد لكونه في حقه مضرة ناجزة
ومشقة ظاهرة ولا للمعبود لتعاليه عن الاستفادة
والانتفاع وايضا فيه شغل القلب عما هو غاية
الاعمال ونهاية الكمال اعني الاستغراق في معرفته
والفنا في عظمته وجوابها ان مضار التكليف
الناجزة قليلة جدا بالنسبة الى منافع البعثة الدنيوية
والاخروية الظاهرة للواقفين على ظواهر الشريعة
النبوية فضلا عن الكاشفين عن اسرارها الخفية
واذا تاملتم فالتكليف صرف الى ما ذكرتم لا شغل عنه
على ما توهمتم والله اعلم تنبيهات الاول
ذكر الرسل بصيغة جمع الكثرة رمزا الى كثرتهم فقد جا
الحديث انه عليه الصلاة والسلام سيل عن عدد الانبيا
فقال مائة الف وفي رواية مايتا الف واربعة وعشرون
الفا الرسل منهم ثلاث ماية وثلاثة عشر وفي رواية واربعة
عشر والاولى ان لا يقتصر على حصرهم في عدد معين لان
الحديث مع كونه متكلما فيه وخبر احاد يخالف ظاهره
قوله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص
عليك فلا يؤمن اذا من دخول الغير فيهم او خروج بعضهم
عنهم الثاني قال بعض العلما كلهم من العجم الا خمسة
محمدا واسماعيل وهودا وصالحا وشعيبا الثالث
السنتهم اما سريانية لنوح ولوط وابراهيم ويونس
واما عبرانية كابراهيم ايضا وبني اسرايل وعربية وهي

الجنة السابقة الرابع اولوا العزم منهم كما قيل ابن
عطية خمسة محمد وابراهيم وموسى وعيسى ونوح وعدهم
الزمخشري عشرة فزاد داود وايوب ويعقوب ويوسف والحاق
بنا عليه مذهب المعتزلة انه الذبيح ومذهب اهل السنة
انه اسماعيل الخامس قال القاضي ما حاصله انه
يمكن استخراج عدد الرسل على بعض الروايات من حروف اسم
محمد وذلك ان حروفه الخطية اربعة والنطقية ولو
تقديرا خمسة اذ الحرف المشدد بحرفين وقاعدة حساب
الجمل ان الميم باربعين والحا بثمانية والالف بواحد والدال
باربعة واليا بعشرة واللام بثلاثين ورد تلك الحروف
الخمسة خمسة عشر حرفا لكونها ثلاثية الاسما وبعد
هذا لا يخفى استخراج عددهم منه عليك قلت
ولعل السر في ذلك الاشارة الى جمع مسماه ما افترق
فيهم من الفضايل وشريف الشمايل والوحي الى جميعهم
كان مناما اولا ثم لاولي العزم فكان يقظة ومناما
تنبيهان الاول كما ارسل الله الرسل انزل عليهم
الكتب وبين لهم فيها امره ونهيه ووعده ووعيده
والحق ان القول في حصر عددها كالقول في حصر عدد الرسل
وفي رواية ابي ذر قلت يا رسول الله كم كتابا انزله
الله تعالى قال مائة كتاب واربعة كتب انزل الله على
شيث خمسين صحيفة وعلى اخنوخ وهو ادريس
ثلاثين صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحايف وعلى موسى
قبل

على استخراج عدد الرسل من حروف اسم محمد

قبل التوراة عشر صحايف وانزل التوراة والانجيل والزبور والفرقان
وقد مر في مباحث الايمان ان ما علم من ذلك تفصيلا وجب
الايمان به تفصيلا وما علم منه اجمالا وجب الايمان به اجمالا
الثاني الرسل جمع رسول بوزن فعول بمعنى المفعول
ومجيء فعول بمعنى المفعول نادر ماخوذ من الاسترسال
وهو التتابع يقال جا الناس ارسالا اذا اتبع بعضهم بعضا
كانه لزم تكرير التبليغ والزمت الامة اتباعه او من الرسالة
وهي لغة السفارة وشرعا سفارة العبد بين الله وبين
ذوي الالباب من خليقته ليزيح بها عللهم فيما قصرت
عنه عقولهم من مصالح الدنيا والاخرة فالرسالة لغة
السفارة وعرفا سفارة خاصة والرسول لغة السفير وعرفا
سفير خاص وهو انسان حر بالغ ذكر اوحي اليه بشرع وامره
بتبليغه والصواب جواز استعمال رسول مجردا عن الاضافة
نحو يا ايها الرسول بلغ خلافا لمن كرهه وللمبالغة في الرد
على المعتزلة ثم حكما الفلاسفة القايلين بوجوب الارسال
٧ عليه تعالى قال فبسبب جواز الارسال عليه تعالى
لا وجوب له عليه سبحانه لما مر من انه لا يجب على الله شي خلافا
لطايفتين حيث قالوا ان النظام المؤدي الى صلاح حال النوع
الانساني على العموم في المعاش والمعاد لا يكمل الا حال بعثة
الانبيا وكل ما هو كذلك يجب على الله فعله ثم قال المعتزلة تجب
البعثة على الله لكونها لطفا وصلاحا للعباد وقال حكما الفلاسفة
تجب لكونها سببا للخير العام المستحيل تركه في الحكمة
والعناية الالهية ومبنى مذهب المعتزلة قولهم بقاعدة

وجوب مراعاة الصلاح والاصلح وقد اسلفنا هذا سهام مذهب
مذهب الفلاسفة تولهم بقاعدة امتناع البخل والسفه
ولا شك في تنزهه سبحانه عن ذلك لكنه لا يتصور الا في حق
من تتعقب افعاله وتقاس بمعايير القوانين الجارية
احكامه واعماله والله يحكم لا معقب لحكمه لا يسئل عما
يفعل وهم يسألون تنبيه تقدم ان طائفة
من الماتريدية وعلماء ما وراء النهر قالوا ان البعثة
من مقتضيات حكمة الباري عز وجل فيستحيل ان لا توجد
لاستحالة السفه عليه تعالى كما ان ما علم الله تعالى وقوعه
يجب ان يقع لاستحالة الجهل عليه تعالى قال السعد وطولوا
في ذلك وعولوا في ذلك على ضرب من الاستدلال مرجعها
الى ما ذكرنا من لزوم السفه والعبث وقد ذكرنا ها في الاصل
وبعد تمامها قال فانت خبير بان في تنزيل امثال هذا
المقال توسيع لمجال الاعتزال فانهم لا يعنون بالوجوب
على الله سوى ان تركه لقبحه مخل بالحكمة ومظنة لاستحقاق
المذمة فالحق ان البعثة لطف من الله ورحمة
يحسن فعلها ولا يقبح تركها على ما هو المذهب في ساير
الالطاف والى هذا اشار بقوله بل بمحض الفضل منه
وخالصه لا يقال لو كانت البعثة من مجوزات العقول
لجاز انكارها او التشكيك فيها لانا نقول الملازمة
ممنوعة فان انقلاب البحر دما والجبل ذهبا منها ولا يصح
القول به كما لا يصح القول بنفي العالم بعد وجوده
وهو منها اذ معنى كونه من مجوزاتها انه لا يلزم من

وقوعه

ووقوعه ولا عدمه محال لذاته لا انه يجوز اثباته او نفيه واليه
اشار بقوله لكن هي لدفع توهم يتولد من الكلام السابق
رفعا لتشنيعها بالاستثنا فكانه قال الا انه لا يلزم من
جواز الارسال عليه تعالى عقلا ان لا يكون الايمان بوقوعه
واجبا علينا شرعا لامتناع التلازم اذ بذا المذكور من
وقوع الارسال ايماننا وتصديقنا الشرعي قد وجبا
علينا شرعا تفصيلا فيما وصل الينا منه تفصيلا واجمالا
فيما وصل الينا منه اجمالا واذا عرفت اختلاف جهتي
الجواز والوجوب في الارسال فدع واترك عنك اتباع
هوى قوم اي ميلهم الى احالة الارسال او ايجابه
لانه بهم قد لعبا اي تلاعب فمال بهم مرة هكذا
ومرة هكذا تنبيهات الاول قال العزيزي
الهوى مقصورا ميل النفس الى ما تحبه وتشتهيه
وجمعه اهوا ومنه وجا ما بين السما والارض والخرق
كل منخرق وجمعه اهوية وقوله سبحانه وافيدتهم هوا
قيل اجواف لا عقول فيها وقيل منخرقة لا تعي شيا
الثاني العرف في الهوى عند الاطلاق انه الميل الى
خلاف الحق ومنه ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل
الله واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى
وقد يطلق بمعنى مطلق الميل والمحبة فيستعمل في الحق
وغيره ومنه الحديث لا يومن احدكم حتى يكون هواه
تبعا لما جيت به وقول عايشة ما ارى ربك الا يسارع
في هواك وقول عمر في اسارى بدر فهوى رسول الله

صلى الله عليه وسلم ما قال ابو بكر ولم يدعو ما قلته الثالث
ألقا وجبا ولعبا للاطلاقه ولما فرغ من اقسام
الحكم العقلي وتوابعها المتعلقة بالله سبحانه شرع يتكلم عليها
متعلقة بالانبياء والرسل مقدما منها الواجب فالمستحيل
وختمها بالجايز فقال والرسل واجب عقلا في حقهم
وشانهم وضميره وان كان للرسل فهو باعتبار بعضها
التبليغ والا فالصدق والامانة يكونان للانبيا ايضا
على انهم يجوز ان يكونوا ارادوا بالرسل هنا ما يراد في
الانبيا كما هو مصطلح البعض كما لا يخفى الامانة فاعل
بالوصف على رايه او لاعتماده على ما قررناه لا مبتدا والوصف
خبره والاقوال واجبة وتدرج تحت فيها للوزن وهي
كما قال بعضهم حفظ الله سبحانه وتعالى عليهم ظواهرهم
وبواطنهم من التلبس بمنهي عنه نهي تحريم او كراهة عند
البعض واياه اختار دينا واعتقادا اذ لو جاز ان يخونوا
الله تعالى بفعل محرم او مكروه لجاز ان يكون ذلك المنهي
عنه من حيث انه منهي عنه مامورا به لان الله تعالى
امرنا لاقتدابهم في اقوالهم وافعالهم ولا يامر تعالى
بمحرم ولا مكروه وهذا خلف والكلام فيما لم توجد فيه
قرينة الخصوصية كنكاح ازيد من اربع ودخول مكة
بالقتال وبلا احرام على ان الكلام فيما نهوا عنه لا فيما
تعلق به مطلق النهي وحينئذ فلا اشكال تحت هينا
لانكون

الواجب في حق الرسل

لانكون افعالهم صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين محرمة ولا مكروهة
لا بامر ولا خلاف الاولى لان كمال شرفهم وعلو قدرهم
يابى ان يقع منهم ما نهوا عنه ولو تنزيها الا على وجه التشريع
وهو حينئذ مامور به لا منهي عنه بل هو الواجب عليهم
ان توقف عليه البيان فلا تكون الا واجبة او مندوبة
او مباحة لا تودي الى ازالة حشمة ولا خرم مروة
والمختار كما صرح به البعض ثبوت الامانة لهم صلوات
الله وسلامه عليهم اجمعين حتى في حال الصغر وواجب
في حقهم ايضا صدق خبرهم اي مطابقة حكمه للواقع
ايجابا كان او سلبا اذ لو جاز عليهم الكذب لجاز الكذب
في خبره تعالى لتصديقه اياهم بالمعجزة النازلة منزلة
قوله تعالى صدق عبدي في كل ما يبلغه عني وتصديق
الكاذب من العالم بكذبه محض الكذب والكذب على الله
سبحانه محال فملزومه كذلك واعلم ان الامة
اجمعت فيما كان طريقه البلاغ على العصمة فيه من
الاخبار عن شي منه بخلاف الواقع لا قصدا او عمدا
ولا سهوا او غلطا وان كان في بعضه تفصيل يعلم
من الاصل وحديث تلك الغرانيق العلى وان شفاعتهن
لترتجى لم يصح ضعيف وهو مخالف للقواطع كما ان
يونس لم يقع منه الكذب انما قال لقومه ان العذاب
مصبحهم وقت كذا وكذا فصبحهم في الوقت الذي قال
ثم رفعه الله عنهم بعد ان تابوا وقد كان غشيهم

كما يكشفه الثوب المقنع وذكر المرتدين من كتبة الوحي
بعد ارتداده اذ هم ان النبي كان ياذن في كتب القران على
حسب ما اراد والخبر منقول لو اخبروا به حال الاسلام وكيف
بعد الردة ولو صح حمل على ما فيه وجهان او اكثر لفظا
وكتابة واما ما ليس طريقه البلاغ من غير الاخبار التي
يستند اليها الاحكام واخبار المعاد ولا تضاف الى الوحي
بل انها تتعلق بامور الدنيا واحوال انفسهم او غيرهم
مما طريقه الخبر المحض فجزم القاضي عياض فيها
بانه يجب تنزيه الانبياء عن ان يقع خبرهم في شي منه ذكر
بخلاف مخبرهم لا عمدا ولا سهوا ولا غلطا وانهم معصومون
من ذلك كله في حالتي الرضي والسخط والجد والمزح والصحة
والمرض قال ودليل ذلك انا نعلم من دين الصحابة
وعادتهم ومبادرتهم الى التصديق في جميع احواله والثقة
بجميع اخباره في اي باب كانت وعن اي شي وقعت
وانهم لم يكن لهم توقف ولا تردد في شي منها ولا استثبات
عن حاله عند ذلك هل وقع فيها سهو ام لا فان اخباره
وسيره واثاره صلى الله عليه وسلم وشمايله معتني بها
مستقصي تفصيلها ولم يرد في شي منها استدراكه
عليه السلام لغلط قول قاله او اعترافه بوهم في شي
اخبر به ولو كان ذلك لنقل وايضا فان الكذب متى عرف
من احد في شي من الاخبار على اي وجه كان استريب
في خبره

في خبره واتهم في حديثه ولم يكن لقوله في النفوس موقع وايضا
فان تعمد الكذب في امور الدنيا معصية والاكثار منه كبيرة
باجماع مسقط للمروة وكل هذا مما ينزه عنه منصب
النبوة والمرة الواحدة منه فيما يستشنع مما يخل
بصاحبها وتزري بقائلها لاحقة بذلك واما فيما
لا يقع هذا الموقع فان عددناها من الصغاير فتجري
على حكمها والخلاف فيها والصواب تنزيه
النبوة عن قليله وكثيره وسهوه وعمده اذ عمدة النبوة
البلاغ والاعلام والتبيين وتصديق ما جاء به وتجويز
شي من هذا قادح في ذلك ومشكك فيه مناقض للمعجزة
فلنقطع عن يقين بانه لا يجوز على الانبيا خلف في القول
في وجه من الوجوه لا بقصد ولا بغير قصد ولا التسامح مع
من تسامح في تجويز ذلك عليهم حال السهو فيما ليس
طريقه البلاغ وبانهم لا يجوز عليهم الكذب قبل النبوة
ولا الاتسام به في امورهم واحوال دنياهم لان ذلك
مما يزري به ويريب بهم وينفر القلوب عن تصديقهم
بعد وانظر احوال اهل عصر النبي صلى الله عليه وسلم
من قريش وغيرها وسوالهم عن حاله في صدق لسانه
مع ما عرفوا به من العداوة وفرط الشقاوة فلم يوثروا
عنه كذبا بل اتفق النقل على عصمة نبينا محمد صلى الله
عليه وسلم قبل وبعد انتهى واما قوله المختار
في تلقيح النخل لو تركوها لصلحت ففعلوا فشاصت فليس

من باب الاخبار المحض المعروض للصدق والكذب
واما هو من باب انشاء الرأي والاشارة نحو لا احلف
علي يمين فاري خيرا الا فعلت الذي حلفت عليه وكفرت
عن يميني ونحو انكم تختصمون الي الحديث ونحو اسق يا زبير
حتي يبلغ الجدر وفي الاصل لكن الشفا ما فيه الشفا
وقوله تعالي يا نوح انه ليس من اهلك بعد قول نوح ان ابني
من اهلي ليس تكذيبا له في ذلك لجواز اختلاف المقصودين
فجعله نوح من اهله قرابة ونفاها الله عنه نجاة
اي ليس من اهلك الناجين او نفاها الله عنه دينا
واتباعا او اضافه نوح له تغليبا لاختلاطه بابنائه
اذ كان ابن امراته ونفاها الله عنه حقيقة او سبيلا
اذ لا يتبع الاجنبي من آل النبي الا اذ كان له عمل صالح ثم
اشار الي الواجب اخر بالذي نقله عن السعد في البحث
الثاني بقوله ووصف وجوبا له اي لما يجب لهم
صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين الفطانه بمعني
التفطن لالزام الخصوم ومحاجتهم وطرق ابطال
حيلهم وخداعهم وتلك حجتنا اتيناها ابراهيم علي قومه
الم تر الي الذي حاج ابراهيم في ربه واتل عليهم نبا ابراهيم
اذ قال لابيه وقومه ما تعبدون قالوا نعبد اصناما
فنظل لها عاكفين قال هل من عجب لا اراه وليس المراد
انه صار مجادلا بما يظهر موضعها ويدل علي تحديد
المجوب

الفطانه بكسر الفا انظر المصباح

يسمعونكم

يسمعونكم اذ تدعون او ينفعونكم او يضرون قالوا بل وجدنا
اباءنا كذلك يفعلون قال افرايتم ما كنتم تعبدون انتم واباؤكم
الاقدمون فانهم عدو لي الا رب العالمين الذي خلقني
فهو يهدين والذي هو يطعمني ويسقين واذا مرضت
فهو يشفين والذي يميتني ثم يحيين والذي اطمع
ان يغفر لي خطيئتي يوم الدين قالوا يا نوح قد جادلتنا
فاكثرت جدالنا وفي سورة الشعرا في محاجة موسي
لفرعون ما يبلغ ثلاثين اية وجادلهم بالتي هي احسن
ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن فجادل
الجميع حتي عدلوا عن معارضة الالفاظ والحروف الي
المنازعة بالرماح والسيوف والعقل لا اهلية فيه
لاتمام الحجة ولا لايضاح المحجة ومثلها الواجب
المعلوم لهم ايضا في الوجوب تبليغهم اي الرسل
من امروا بابلاغه لما اي لجميع الاحكام واللام صلة
او مقوية في مفعول التبليغ الثاني محذوف مفعوله
الاول وصلة ما او صفتها اتوا به من عند الله للاجماع
علي عصمتهم من كتمان الرسالة والتقصير في التبليغ كله
او بعضه ما لم يعرض لنسخ قبله فلا يجب فقد بلغ عليه
السلام وتخفي في نفسك ما الله مبديه وتخشي الناس
والله احق ان تخشاه وعبس وتولي ان جاءه الاعمي
الاية كيف وفي القران يا ايها الرسول بلغ ما انزل
اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته

ورسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة
بعد الرسل ولا شك ان الكتمان مفوت لاقامة الحجة وههنا
مباحث الاول لا يغني شي من الواجبات الثلاثة
عن الفطانة ولا هي عنه ايضا واما الواجبات الثلاثة
الباقية فلا يغني بعضها عن بعض ايضا وذلك لان بينها
عموما وخصوصا من وجه وما ذلك شانه لا يغني بعضه
عن بعض الا ترى ان ثلاثتها تشترك في نفي تبديل شي مما
امرهم الله سبحانه بتبليغه او تغيير معناه عمدا لانه كذب
فوجوب الصدق لهم ينفيه ومعصية فوجوب الامانة
لهم ايضا ينفيه وكتمان لما امر الله بتبليغه فوجوب
التبليغ العام ينفيه ويشترك الواجب الاول والثاني
في نفي زيادة شي عمدا من عند انفسهم فيما امروا
بتبليغه مع نسبته الى الله تعالى اذ هذه الزيادة
معصية وكذب وكلا الواجبين الاولين ينفيها
دون الرابع الذي هو التبليغ العام لان هذه النقيصة
وقعت بعد التبليغ ويشترك الاول والرابع في نفي كتمان
شي من المامور بتبليغه عمدا لانه معصية وترك للتبليغ
العام وكلا هذين الواجبين ينفيها دون الثاني لان
الكتمان لا كذب فيه ويشترك الواجب الثاني والرابع
في نفي تبديل شي مما امروا بتبليغه نسيانا لانه كذب
والصدق ينفيه وكتمان لما امروا بتبليغه ووجوب
التبليغ العام ينفيه ولا ينفيه الواجب الاول لانه
انما ينفي المعصية او المكروه على قول وهو اللايق
بعظيم

بعظيم مناصبهم والتبديل نسيانا ليس بمعصية ولا شي من الاحكام
التكليفية فليس بمعصية ولا مكروه وينفرد الواجب الاول
عن مجموع الثاني والرابع بامتناع معصية غير الكذب
والتبليغ كالسرقة والزنى وينفرد الواجب الثاني عن
مجموع الاول والرابع بامتناع الكذب نسيانا في غير
المامور بتبليغه لمنافاته للصدق دون الامانة والتبليغ
العام اذ ليس معصية ولا كتمانا وينفرد الواجب الرابع
عن مجموع الاول والثاني بامتناع نقص شي مما امروا بتبليغه
نسيانا من غير تبديل ولا اخلال فيما بلغوه لمنافاته
التبليغ العام دون الامانة والصدق اذ ليس خيانة
ولا كذبا وينفرد الواجب الاول عن كل واحد من الواجبين
غيره بامتناع معصية غير الكذب والتبليغ كالغيبة والسرقة
والخديعة وينفرد الواجب الثاني عن كل واحد من الواجبين
غيره بمنع الكذب سهوا فيما لم يومروا بتبليغه لمنافاته
للصدق العام دون الامانة اذ ليس معصية ولا كتما
لما امروا ويمنع الزيادة على ما امروا بتبليغه عمدا او نسيانا
مع نسبتها الى الله تعالى لمنافاتها للصدق العام دون
التبليغ العام لوقوعها خارجة وينفرد الواجب الرابع
عن الاول بمنع ترك تبليغ شي مما امروا بتبليغه نسيانا
مع التزامهم الصدق فيما بلغوا من ذلك لمنافاته لوجوب
عموم التبليغ وليس معصية حتى ينافي الواجب الاول
وليس كذبا حتى ينافي الواجب الثاني الثالث قال السعد
من شروط النبوة الذكورة وكمال العقل والذكا والفطنة

من شروط النبوة

وقوة الراي ولو في الصبي كعيسى ويحيى عليهما السلام والسلامة
عن كل ما ينفر عنه كدناءة الآباء وعهر الامهات والغلظة
والفظاظة والعيوب المنفرة كالبرص والجذام ونحو ذلك
والامور المخلة بالمروءة كالاكل على الطريق والحرف الدنية
كالحجامة وكل ما يخل بحكمة البعثة من اداء الشرائع وقبول
الامة انتهى كلام السعد قلت ومن شرايط النبوة
ايضا الحرية لان الرق اثر كفر ومن شرطها ايضا البشرية
قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي فمحمد صلى الله عليه وسلم
وساير الانبياء من البشر ارسلوا الى البشر ولولا ذلك
لما طاق الناس مقاومتهم والاخذ عنهم ومخاطبتهم
ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا ومنها من شروطها
البلوغ قلت اتفقوا انه يجوز عقلا ان يبعث الله نبيا
صغيرا واختلفوا في وقوعه فذهب الغزالي الى ذلك مستدلا
بان عيسى ويحيى عليهما السلام ارسلا صبيين وهو قضية
كلام السعد السابق وذهب ابن العربي الى انه لم يقع
وتاول اية عيسى اني عبد الله اتاني الكتاب وجعلني
نبيا واية يحيى واتيناه الحكم صبيا بانهما اخبار عما
سيجب لهما حصوله لا عما حصل لهما بالفعل نعم
بعثة نبينا صلى الله عليه وسلم كانت على راس اربعين
عاما من مولده عام الفيل قال الابي وهو الاعم الاغلب
في ارسال الرسل انهم عند بلوغها الاشد وهو
الاربعون ومن الحكم الالهية اخبار جبريل
نبينا

نبينا صلى الله عليه وسلم انه لم يكن نبي الا عاش نصف الذي
قبله وانه اخبره ان عيسى ابن مريم عاش عشرين ومائة
سنة اي لم يهلك في الارض داعيا لشريعته الا انكر المدة
ومن شروطها كون النبي اعلم من جميع من بعث اليهم
بالشرايع اصلية وفرعية ومما وقع للخضر مع
موسى لعيسى ذلك اذ لم يتعلم موسى عليه السلام منه حكما
شرعيا البتة واما ما يتعلق بامور الدنيا الصرفة
فلا يشوههم جهلهم به ولكن لا يجوز ان يجهلوا انهم لا يعلمون
شيئا من امر الدنيا لانه ربما يوهم البله والغفلة وقد يتعلق
بتنزيههم عنه فائدة المختار كما في كشف
الاسرار ان علم اليقين هو المستفاد من الاخبار وعين
اليقين هو المستفاد من المشاهدة وحق اليقين هو
المستفاد من المعاينة والمباشرة جميعا واخذ ذلك من
قوله تعالى في حق الكفار ثم لترونها عين اليقين ولما دخلوها
وباشروا عذابها قال فنزل من حميم وتصلية جحيم ان هذا
لهو حق اليقين وهنا جلبنا بالاصل ما لا يستغني عنه
ارباب الفهم ثم شرع في بيان ثاني اقسام الحكم العقلي
المتعلق بالانبياء وهو المستحيل فقال ويستحيل عقلا في
حقهم عليهم الصلاة والسلام ضدها اي لا يتصور عقلا
ملابستهم عليهم السلام اضداد الواجبات السابقة
وهي الخيانة والكذب والبلادة وعدم الفطنة وكتمان
شيء مما امروا بتبليغه اما الخيانة وهي التلبس

ع

المستحيل في حق الرسل

بما نهي عنه فنحن نحتج ثم ادكرا هذه علي ما مر تفصيله فاعلم
انهم صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين معصومون من الكفر
قبل النبوة وبعدها بالاجماع وان التزم تجويزه عليهم من قول
الازارقة من الخوارج بجواز صدور الذنب عنهم مع قولهم
بان كل ذنب كفر واما الشيعية فانما جوزوا اظهاره
تقية واحترازا عن القاء النفس في التهلكة ورد عليهم
بان اولى الاوقات بالتقية ابتدا الدعوة لقلة الانصار
والاتباع وقوة شوكة المخالف ومع ذلك لم يصح نقل
شي منه عن احد منهم مع انه يودي الي اخفايها اذ تركها
فيتناقض اما امتناع الكفر عليهم بعد النبوة فظاهر
واما قبلها فلانه لم ينقل احد من اهل الاخبار ان
احدا ممن عرفنا بكفر قبل ذكر نبي ولا شك ان مستند
هذا الباب النقل مع ان القلوب تنفر عمن كانت
هذه سبيله ولقد رميت قريش نبينا صلى الله عليه وسلم
بكل ما افترته وعير كفار الامم السابقة انبياءها
بكل ما امكنها واختلقته مما نص الله عليها ونقلته
الرواة الينا ولم نجد في شي منا ذلك تعيير الواحد
منهم برفضه الهتهم وتقريعه بذمه بترك ما كان
قد جامعهم عليه ولو كان هذا لكانوا بذلك مبادرين
وبتلونه في معبوده محتجين ولكان توبيخهم له
بنهيهم عما كان يعبده قبل افظع واقطع في الحجة

من توبيخه

من توبيخه بنهيهم عن ترك الهتهم وما كان يعبد اباوهم
من قبل ففي اطباقهم علي الاعراض عنه دليل علي انهم لم
يجدوا اليه سبيلا اذ لو كان لنقل ولما سكتوا عنه كما لم
يسكتوا عن تحويل القبلة حيث قالوا ما ولاهم عن قبلتهم
التي كانوا عليها كما حكاه الله عنهم انتهى كلام القاضي
قلت وفيه نظر اذ لا يدل الا علي عدم الوقوع لا علي
امتناعه لكن الاجماع منعقد علي امتناعه كما قاله
السعد وما اوهمها ظاهره يخالف لما قلناه
فقد اجيب عنه بما فصلناه بالاصل واما الكباير
غير الكفر ومن جملتها اللسانية والجنانية فقد اجمع الناس
علي امتناع صدورها عنهم عمدا وخلاف الحشوية في تجويزها
عليهم عمدا لا يعتد به وانما الخلاف في دليل امتناعها
فقيل السمع وهو الراجح عند الجمهور واليه ذهب
القاضي ابو بكر وقيل العقل وهو قول الكافة واليه ذهب
الاستاذ ابو اسحاق واما الصغاير فقد جوزها
عليهم عمدا جماعة من السلف وغيرهم كامام الحرمين منا
وابي هاشم من المعتزلة واليه ذهب ابو جعفر الطبري وغيره
من الفقها والمحدثين والمتكلمين وذهب طايفة اخرى
الي الوقف وقالوا العقل لا يحيل وقوعها منهم ولم يات
في الشرع قاطع باحد الوجهين والحق ما ذهب
اليه المحققون من الفقها والمتكلمين من عصمتهم من الصغاير
كعصمتهم من الكباير قال بعض المحققين ويجب
علي كل قول ان لا يختلف انهم معصومون عن تكرار الصغاير

وكثرتها على الوجه الذي يلحقها بالكبائر مما لا يخل به عصمتهم
من صغيرة ادت الى ازالة الحشمة واسقطت المروة والعفة
فاعلها الارذال والخساسة كسرقة لقمة وتطفيف بحبة
لقيام الاجماع على عصمتهم من مثله تنبيه
قد ذكرت حجة المجوزين وتاويلها بالاصل على وجه يرجع
وبلا ريب يترجح واما حجة الواقفين فهي تعارض
ادلة الفريقين واما حجة المانعين فهي وجوه الاول
لزوم حرمة اتباعهم لكنه واجب للاجماع ولقوله تعالى
قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله والثاني
لزوم رد شهادتهم لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا الاية
وللاجماع على ذلك لكنه منتف للقطع بان من ترد شهادته
في القليل من متاع الدنيا لا يستحق القبول في امر الدين
القايم الى يوم الدين والثالث لزوم وجوب
منعهم وزجرهم لعموم ادلة الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر لكنه منتف لاستلزامه ايذاءهم وهو محرم
بالاجماع وبقوله تعالى والذين يوذون الله ورسوله الاية
والرابع لزوم استحقاقهم العذاب والطعن واللوم
والذم لدخولهم تحت قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله
فان له نار جهنم خالدا فيها وقوله تعالى الا لعنة الله
على الظالمين وقوله لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند
الله ان تقولوا ما لا تفعلون ولكونه من اعظم النفرات
الخامس

الخامس لزوم عدم نيلهم عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال
عهدي الظالمين فان المراد به النبوة والامامة التي دونها
السادس لزوم كونهم غير مخلصين لان المذنب قد اغواه
الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى حكاية عن
ابليس لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين لكن
اللازم منتف بالاجماع ولقوله تعالى في ابراهيم واسحاق
ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفي يوسف
انه من عبادنا المخلصين السابع لزوم عدم كونهم
مسارعين في الخيرات معدودين عند الله من المصطفين
الاخيار اذ لا خير في الذنب لكن اللازم منتف لقوله تعالى
في حق بعضهم انهم كانوا يسارعون في الخيرات وانهم عندنا
لمن المصطفين الاخيار قال سعد الملة والدين وحصول ٢ المِلّة
المطلوب من هذه الوجوه محل بحث لان وجوب الاتباع
انما هو فيما يتعلق بالشريعة وتبليغ الاحكام وبالجملة
فيما ليس زلة ولا جبلة ورد الشهادة انما يكون بارتكاب
كبيرة او اصرار على صغيرة من غير توبة ولا انابة ولزوم
الزجر والمنع واستحقاق العذاب واللوم انما هو على
تقدير التعمد وعدم التوبة والانابة ومع ذلك فلا يتاذى
به نبي بل يتهم ويسجد كبيرة سهوا او صغيرة ولو عمدا
لا يعد المرء من الظالمين على الاطلاق ولا من الذين اغواهم
الشيطان ولا من حزب الشيطان سيما مع الانابة وعلى
تقدير كون الخيرات لعموم كل فعل وترك فمسارعة البعض
اليها او كون البعض من زمرة الاخيار لا ينافي صدور ذنب

عمدًا أخرى سيما سهوًا او مع التوبة وبالجملة فدلالة الوجوه
المذكورة على نفي الكبيرة سهوًا او الصغيرة الغير المنفرة عمدًا على
ما هو المتنازع محل نظر انتهى وفي الاصل مبحث لطيف نفيس
واما حكم الكبائر والصغائر في حقهم عليهم الصلاة والسلام
سهوًا فهو ان الكفر ممتنع بالاتفاق واما غيره من الكبائر ففي
صدورها عنهم سهوًا خلاف عزا السعد القول بجواز صدورها
منهم كذلك للاكثر والحق كما هو راي المحققين ومنهم
القاضي عياض والسيد في شرح المواقف امتناعها
سهوًا وقد علمت حال الكذب مما مر واما
صدور الصغائر عنهم سهوًا فقال المحققان السعد
والسيد انه جائز باتفاق الا ما دل على خسة كما سبق
واشترط المحققون على هذا القول ان ينبهوا عليه فورا
على الارجح فينتهوا قبل ان تنقرض شرعًا والحق وفاقًا
للاستاذ ابي اسحاق الاسفرايني وابي الفتح الشهرستاني
والقاضي عياض والسبكي امتناعها عليهم كذلك لانهم
اكرم على الله من ان يصدر عنهم ذنب وقد عزا هذا
الراي ابن برهان لاتفاق المحققين فان قلت على القول
بجواز الصغائر عليهم صلوات الله وسلامه عليهم فهل بالعقل
او بالسمع قلت صرح امام الحرمين في برهانه بانه بالعقل
واما ما جاء به النقل فمتردد في دلالته حسبما بيناه في الاصل
تنبيه قال في المواقف وشرحه هذا كله بعد
الوحي والاتصاف بالنبوة اما قبل ذلك فقال الجمهور من
اصحابنا

اصحابنا وجمع من المعتزلة لا يمتنع ان يصدر عنهم ما هو في
صورة كبيرة وقال اكثر المعتزلة تمتنع الكبيرة وان تاب
منها ومنهم من منع عما ينفر الطباع عن متابعتهم وان لم يكن
ذنبا لهم كعهر الامهات وكونهن زانيات وفجور الاباء ودناءتهم
واسترذالهم والصغائر الخسيسة دون غيرها من الصغائر
وقالت الروافض لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة لا عمدا ولا سهوا
ولا خطأ في التاويل انتهى باختصار وفي شرح عقائد النسفي
للسعد هذا كله بعد الوحي واما قبل الوحي فلا دليل على امتناع
صدور الكبيرة وذهب بعض المعتزلة الى امتناعها
لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم فتفوت مصلحة
البعثة والحق منع ما يوجب النفرة كعهر الامهات والفجور
والصغائر الدالة على الخسة ومنع الشيعة صدور
الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده وان جوزوا عليهم اظهار
الكفر تقية كلهم وقال القاضي عياض قد اختلف في
عصمتهم من المعاصي قبل النبوة فمنعها قوم وجوزها اخرون
والصحيح ان شاء الله تعالى تنزيههم من كل عيب وعصمتهم
من كل ما يوجب الريب كيف والمسألة تصورها كالممتنع فان
المعاصي والنواهي انما تكون بعد تقرر الشرع وقد اختلف
الناس في حال نبينا عليه السلام قبل ان يوحى اليه هل كان متبعا
لشرع من قبله ام لا فقال جماعة لم يكن متبعا لشيء وهذا قول
الجمهور وهو المختار فالمعاصي على هذا القول غير موجودة
ولا معتبرة في حقه حينئذ اذ الاحكام الشرعية انما تتعلق
بالاوامر والنواهي وتقرر الشريعة وهنا ذكرناه في الاصل

نقايس منها تحقيق الصدق والكذب فليعد اليه من اراده
خاتمة ذكر القاضي في الشفا انه يجب على المتكلم
فيما يجوز على النبي عليه السلام وما لا يجوز على طريق المذاكرة
والتعليم ان يلتزم في كلامه عند ذكره عليه السلام وذكر
تلك الاحوال الواجب من توقيره وتعظيمه ويراقب
حال لسانه ولا يهمله وتظهر عليه علامات الادب عند ذكره
فاذا ذكر ما قاساه عليه السلام من الشدائد ظهر عليه
الاشفاق والارتماض والغيظ على عدوه ومودة الفدا
له لو قدر عليه والنصرة لو امكنته واذا اخذ في ابواب
العصمة وتكلم على مجاري اعماله واقواله عليه السلام
تحرى احسن اللفظ وادب العبارة ما امكنه واجتنب
بشيع ذلك وهجر من العبارة ما يقبح كلفظة الجهل والكذب
والمعصية فيقول هل يجوز عليه الخلف في القول
او الاخبار بخلاف ما وقع سهوا او غلطا ونحوه من
العبارة ويجتنب لفظة الكذب جملة واحدة ويقول
هل يجوز ان لا يعلم الا ما علم وهل يمكن ان لا يكون عنده
علم من بعض الاشيا حتى يوحى اليه ولا يقول يجهل لقبح اللفظ
وبشاعته وكذا فيقول هل يجوز منه المخالفة في بعض الاوامر
والنواهي ومواقعة بعض الصغاير ولا يقول هل يجوز
ان يعصي او يذنب او يفعل كذا من انواع المعاصي هذا
كله فيما يورد على وجه الاثبات واما ما يورد على جهة
النفي عنه عليه السلام والتنزيه له فلا حرج عليه في ذكره
كيف قال كقوله لا يجوز عليه الكذب جملة ولا اتيان

الكبائر

الكبائر بوجه ولا الجور في الحكم ولكن مع هذا يجب ظهور توقيره
وتعظيمه عند ذكره مجردا فكيف عند ذكر مثل هذا وكان
بعضهم يلتزم مثل هذا في آي من القران فيخفض بها صوته
اعظاما واجلالا وحذرا من التشبه بالكفرة كبتهم الله
مغلولة فيخفض صوته بها وقوله كما رووا اي موضع
المفعول المطلق يعني ان استحالة تلك المذكورات تماثل
في حكمها ودليلها ما رواه الايمة ليس تكملة بل هو اشارة
الى ان دليل استحالة المذكورات سمعي لا عقلي على خلاف
في البعض وباتفاق في الاخر ودليل استحالة الكتمان غير
خارج عن دليل استحالة الخيانة ودليل استحالة الغفلة
والبله وان ظهر ببادي الراي انه عقلي فهو في الحقيقة
سمعي وقيد او ضمنا كل ذلك بالاصل ولذا اعدل عن راووا
الى رووا والله اعلم ثم شرع في ذكر ثالث اقسام
الحكم العقلي وهو ما يجوز في حقهم عليهم الصلاة والسلام من الامور
الدنيوية ويطرا عليهم من العوارض البشرية فقال عطفا
على واجب من قوله وواجب في حقهم الامانة وجائز
عقلا وشرعا في حقهم اي الرسل والانبيا صلوات الله وسلامه
عليهم اجمعين كل عرض بشري ليس محرما ولا مكروها ولا مباحا
مزريا سواء كان من توابع الصحة ولا يستغنى عنه عادة
كالاكل والنوم والجلوس او يستغنى عنه اختيارا كالجماع
بنا على انه من باب التفكه او الجنس النفسي وكونها مباحة
على انه من باب القوت للنسا بالملك مطلقا مسلمات كن
او كتابيات لا لمجوسيات خلافا لابن العربي في حرمة

حق الجايز في الرسل

وعلى الامة الكتابية بالملك قلت وهو قضية تعليلهم
بان النبي صلى الله عليه وسلم اشرف من ان يضع نطفته في رحم
كافرة او لانها تكره صحبته وبالنكاح ما عدا الكتابية
والحرة المجوسية كما مر وما على الامة فلو مسلمة لانها
انما تنكح لاحد الامرين خوف العنت او عدم الطول والثاني
منتف بالبديهية والاول كذلك للعصمة والى هذا التفصيل
اشار بقوله في حال الحل والجواز لا على وجه حرمة
ولا كراهة ويمتنع انهم لا يطلقهن صائمات صوما
مشروعا ولا معتكفات ولا حائضات ولا في حال نفاس
ولا احرام ولا احتلام ايضا لانه ممتنع في حقهم عليهم السلام
لما ورد ما احتلم نبي قط كما لا يخفى والحاصل انهم
صلوات الله وسلامه عليهم من البشر وارسلوا الى البشر
فظواهرهم خالصة للبشر يجوز عليها من الافات والتغييرات
والالام والاسقام وتجرع كاس الحمام ما يجوز على البشر
وهذا كله لا نقيصة فيه لان الشي انما يسمى ناقصا
بالاضافة الى ما هو اكمل منه من نوعه وقد كتب الله على
اهل هذه الدار فيها تحيون وفيها تموتون ومنها تخرجون
وخلق جميع البشر بدرجة القبر فقد مرض عليه السلام
واشتكى واصابه الحر والقر وادركه الجوع والعطش
ولحقه الغضب والضجر وناله الاعياء والتعب ومسه
الضعف والكبر وسقط فجحش شقه وشجه الكفار وكسروا
رباعيته وسقي السم وسحر وتداوى واحتجم وتنشر
وتعوذ ثم قضى نحبه فتوفي صلى الله عليه وسلم ولحق بالرفيق
الاعلى

الاعلى وتخلص من دار الامتحان والبلوى وهذه سمات
البشر التي لا محيص عنها واصاب غيره من الانبيا ما هو
اعظم منه هذه الاصابات وابتلوا بما شق من هذه
البليات فقتلوا قتلا ورموا في النار ونشروا بالمنا شير
ومنهم من وقاه الله ذلك في بعض الاوقات ومنهم
من عصمه الله كما عصم نبينا من الناس فلئن لم يكف
نبينا ربه يد ابن قمئة يوم احد ولا حجبه عن عيون اعداه
عند دعوته اهل الطائف فلقد اخذ على عيون قريش عند
خروجه الى غار ثور وامسك عنه سيف غورث
وحجر ابي جهل وفرس سراقة ولئن لم يقه من سحر
ابن الاعصم عصمه مما هو اعظم من سم اليهودية
وهكذا سائر انبيائه تعالى مبتلى ومعافى في تنبيهات
الاول قال بعض المحققين الطوارئ والتغييرات والاسقام
والامراض انها تختص باجسامهم البشرية المقصود بها
مقاومة البشر ومعاناة بني ادم لمشاكلة الجنس واما
بواطنهم فمنزهة غالبا عن ذلك معصومة منه متعلقة
بالملأ الاعلى والملائكة لاخذها عنهم وتلقيها الوحي منهم
وقد قال عليه الصلاة والسلام ان عيني تنامان ولا ينام
قلبي وقال ايضا اني لست كهيئتكم اني ابيت عند ربي
يطعمني ويسقيني وقال ايضا لست انسى ولكني انسى
ليستن بي فاخبر ان سره الشريف وباطنه وروحه
بخلاف جسمه وظاهره وان الافات التي تحل ظاهره
من ضعف وجوع وسهو ونوم لا يحل منها شي باطنه

خلاف غيره من البشر اذا نام مثلا استغرق النوم جسمه وقلبه
واذا جاع ضعف لذلك جسمه ولبه الثاني كما لا تستولي
العاهات والآفات على قلوبهم لا تنزل الأمراض المزمنة
ولا المنفرة بهم كالاقعاد وكالبرص والجذام والعمى والجنون
واما الاغماء فجائز ان تنزل بهم ظواهرهم دون بواطنهم
قال النووي لا شك في جوازه عليهم فانه مرض والمرض
يجوز عليهم بخلاف الجنون فانه نقص وفي الصحيح اطلاق
الاغماء عليه صلى الله وسلم عليه في مرض موته وفيه قال ابن
حجر في الحديث جواز الاغماء على الانبياء كما مر لكن
قيده الشيخ ابو حامد من ائمتنا بغير الطويل وجزم
به البلقيني قال السبكي وليس كاغماء غيرهم لانه انما
يستر حواسهم الظاهرة دون قلوبهم لانها اذا عصمت
من النوم الاخف فالاغماء اولى اما الجنون فيمتنع عليهم
قليله وكثيره لانه نقص والحق السبكي به العمى قال
ولم يعم نبي قط وما ذكر عن شعيب انه كان ضريرا
لم يثبت واما يعقوب فحصلت له غشاوة وزالت
انتهى وحكى الرازي عن جمع في يعقوب ما يوافقه
الثالث امتحان الله سبحانه اياهم بضروب المحن زيادة
في مكانتهم ورفعة في درجاتهم واسباب لاستخراج
حالات الصبر والرضى والشكر والتسليم والتوكل والتفويض
والدعاء والتضرع منهم وتاكيد لبصائرهم في رحمة
الممتحنين والشفقة على المبتلين وليتسلى بهم من نزل
به مثل ما امتحنوا به ويقتدي فبهداهم اقتده

ومحو الهناة

ومحو لهنات فرطت منهم او غفلات سلفت لهم ليلقوا
الله تعالى طيبين مهذبين وليكون اجرهم اكمل وثوابهم
اوفر واجزل ولا يخفى ما في فوائد الابتلاء والامتحان
الامثل ما ترتب على فعله صلى الله عليه وسلم من تقرير احكام
السهو في الصلاة واحكام الصلاة في الخوف والمسايفة
واحكام الصلاة في المرض واحكام الاكل والشرب والجماع
واللباس ونقل كل واحدة من نسائه الكثيرات ما عساه
تغفل عنه الاخرى من احكام الحيض والنفاس لكان تنقل
غاية المطلوب في رتبة المرجوح ليعمل ومن اجل
فوائد الامتحان بيان انهم بشر مخلوقون لا يملكون لانفسهم
ضرا ولا نفعا ولا موتا ولا حياة ولا نشورا الا ما شاء الله تعالى لئلا
يفتتن بهم فيما حيث ظهرت على ايديهم خوارق العادات
لا انهم آلهة كما وقع للمشركين وكفار العرب
حيث استعظموا اكله الطعام ومشيه في الاسواق
وكما وقع للنصارى واليهود حيث ادعوا الوهية
المسيح وبنوته وبنوة العزير لله تعالى سبحانه ومن
فوائده ذكره البغوي اظهار خسة الدنيا ودناءتها عند
الله حيث لم يرضها دار خلود لاحبابه واصفيائه
ولم يرض لهم فيها بسطة العيش وصحة الجسم وادامة
السرور اذ هي ملعونة ملعون ما فيها الا ذكر الله تعالى
وما والاه ولو كانت تزن عند الله جناح بعوضة
ما سقى كافرا منها شربة ماء الرابع تخصيص

مما مر امتناع السهو عليهم صلوات الله وسلامه عليهم في الاخبار
مطلقا بلاغية كانت اولا في الاقوال الدينية مخططها
كيف كانت انشائية كانت او خبرية وجوازه ووقوعه
في الافعال البلاغية وغيرها خلافا لقوم كما بسطناه
كله بالاصل والفرق بين الاقوال البلاغية
والافعال البلاغية قيام المعجزة على الصدق في الاولى
فادى مخالفة تناقض مقتضاها بخلاف الثانية اذ لم تقم
المعجزة على وجوب موافقتها لما في نفس الامر وان كان
في حكم القول بحسب البيان فلا مخالفة فيه سهوا
لانتقاضها ولا تقدح في النبوة وتمام ايضاحه بالاصل
الخامس تمتنع عليهم النسيان في البلاغيات قبل تبليغها
مطلقا قولية كانت او فعلية وكذا نسيان ما كان
منها بالنظم او المعنى مطلقا وما لا يخل بذلك على الدوام كذلك
وعلى التذكير يجوز عند البعض واما بعد التبليغ
فيجوز عليهم نسيانه لحفظه بعد التبليغ واما المنسوخ
فلا يمتنع نسيانه عليهم مطلقا لا قبل البلاغ ولا بعده والله اعلم
السادس من لا احاطة له ببسط ما اشرنا اليه من احوالهم
الشريفة وما يتعلق بمقاماتهم المنيفة ليس له ان يتصدى
للافتا في اقوالهم وافعالهم ولا للاستنباط من احوالهم
ولا الخوض في قصصهم وسيرهم ولا ان يتكلم في احكام الواقعة
فيها اذ لا يامن ان يعتقد المدح نقصا وعكسه وان
يجترئ على سفك دم مسلم او ان يسقط حق واجب لنبي
من الانبيا

من الانبيا فيضيع حرمته وقد راينا من هذا البحر العباب
وشاهدنا من جراة اهل العصر التي العجاب فانا لله وانا
اليه راجعون ونسأله العصمة مما هم فيه يخبطون وعليه
يجترؤون ولما اسلف الخلاف في النطق هل هو شرط في الايمان
او شطر منه بين معناه عن المنطوق به مع بيان حكمة ان
الشارع عينه فيه دون غيره فقال وقول جامع تفرعها
وتلوح بها معنى هو في الاصل مصدر ميمي من العناية
نقل الى معنى المفعول وهو هنا ما يراد من اللفظ الذي
تقرر فيما سبق وبينت احكامه مما يتعلق بالالوهية
والنبوة بسائر وجوه احكام العقل على ما تقرر الاسلام
شهادتا اي لفظ شهادتي دين الاسلام اذ هو الذي
ورد باعتبارهما ولم يعتبر غيرهما مقامهما مع القدرة
عليهما ويجوز في الاضافة ايضا ان تكون من اضافة
الجزء الى الكل او السبب الى المسبب كما بيناه بالاصل
وهما اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله
وبيان الجمع انه قد مر ان التحقيق ان الالوهية
عبارة عن وجوب الوجود والقدم الذاتي وهي تستلزم
استغناء الاله عن كل ما سواه وافتقار كل ما سواه اليه
فمعنى لا اله الا الله لا مستغني عن غيره ومفتقر
اليه كل ما عداه الا الله ولا شك ان استغناءه تعالى
عن غيره يستلزم وجوب وجوده وقدمه وبقاءه ومخالفته
للممكنات وقيامه بنفسه وتنزهه عن النقائص
كالصمم والعمى والبكم فيجب ان يكون سميعا بصيرا

متكلما والا لاحتاج الى محدث او محل او من يرفع عنه تلك النقا
وتنزهه تعالى عن الاغراض في افعاله واحكامه والا لكان
مفتقرا لما يحصل له ذلك الغرض وعدم وجوب فعل شيء من
الممكنات او تركه والا لما كمل الا به ضرورة انه لا يجب
له تعالى ما لم يكن حالا الا لما يثبت له الغنى المطلق وان
افتقار كل ما عداه اليه يستلزم وجوب حياته وعموم
قدرته وارادته وعلمه على ما مر تفصيله والا لما وجد
شيء من الحوادث فلم يفتقر اليه شيء ووجوب وحدته لهذا
ايضا ووجوب حدوث العالم والا لكان مستغنيا عنه
تعالى وعدم تاثير شيء من الكائنات لاستغنى عنه ذلك
الاثر بمؤثره فقد ظهر لك اشتمال هذه الكلمة
الشريفة المشتملة على اقسام الحكم العقلي الثلاثة
الراجعة اليه تعالى ويوخذ من قولنا محمد رسول الله وجوب
الايمان به وبسائر الانبيا والرسل والملائكة والكتب
السماوية واليوم الاخر اذ قد ارسل صلى الله عليه وسلم
بكل هذا او وجوب صدقهم واستحالة الخيانة والكذب
عليهم والا لم يكونوا رسلا امناء مامونين على سر وحي
الله تعالى وجواز جميع الاعراض البشرية التي لا تنقص
من مراتبهم لعدم قدح لحوقها في رسالتهم فقد
ظهر لك ايضا تضمن هذه الكلمة الثانية لجميع اقسام
الحكم العقلي الراجعة الى الرسل عليهم السلام ولعل هذه
النكتة مع الاختصار جعلها الشارع ترجمة على ما في
القلب

القلب من الايمان ودليلا على انقياد الظاهر للاسلام ولم
يقبل من احد الايمان مع القدرة عليها الا بهما وقد
نص العلماء على انه لابد من فهم معناها ولو بوجه
ولو بالاجمال والا لم ينتفع بها صاحبها في الخلاص من
خلود النار ومعناها ما بيناه في شرح الاول
لا اشكال على ما اشرنا اليه ان شهادتنا مع اخبره جازم
ذكر مطابقة لانه صفة لمصدر ولا تطلب فيه المطابقة
واما تمشيته المثنى على مذهب الاخفش في جواز ابتداء
الوصف بلا مسوغ ورجحه بعضهم في غاية الظهور والله اعلم
الثاني اعلم ان الاسم المعظم في هذا التركيب يرفع وهو
الكثير ولم يات في القران العزيز غيره وقد ينصب اما
اذا وقع نصبه ففيه اقوال المعتبر منها قولان احدهما
انه رفعه على البدلية والثاني انه على الخبرية والقول بالبدلية
هو المشهور الجاري على السنة المعربين ويجوز اي
ابن مالك عن الاقرب ان البدل من الضمير المستتر في
الخبر المقدر وهذا الاصح وقيل انه بدل من اسم لا باعتبار
محل الابتداء قبل دخول لا كذا في ناظر الجيش وعبارة الانصار
في حواشي البيضاوي لا اله الا الله هو بحسب صدر الكلام
نفي لكل اله سواه وبحسب الاستثناء اثبات له وهو الوجه
لان الاستثناء من النفي اثبات سيما اذا كان بدلا
فانه يكون هو المقصود بالنسبة ولهذا كان البدل الذي
هو المختار في كل كلام تام غير موجب بمنزلة الواجب
في هذه الكلمة حتى لا يكاد يستعمل لا اله الا الله بالنصب

ولا اله الا اياه فان قيل كيف يصح ان البدل هو المقصود
بالنسبة الى المبدل منه مسلطية قلنا انما وقعت
النسبة الى المبدل بعد النقض بالا فالبدل هو المقصود
بالنفي المعتبر في المبدل منه لكن بعد نقضه ونقض
النفي اثبات ذكره كذا ذكره السعد انتهى وقيل ان الا
ليست اداة استثناء وانما هي بمعنى غير وهي مع
الاسم المعظم صفة لاسم لا باعتبار المحل ذكر ذلك
الشيخ عبد القاهر الجرجاني عن بعضهم والتقدير
على هذا لا اله غير الله في الوجود وقيل ونسب
الى الزمخشري ان الاصل الله اله فالمعرفة مبتدأ والنكرة
خبر على القاعدة ثم قدم الخبر ثم ادخل النفي على الخبر
والايجاب على المبتدأ وركبت لا مع الخبر وقيل
ان الاسم المعظم مرفوع باله كما يرتفع الاسم
بالصفة في قولنا اقائم الزيدان فيكون المرفوع قد
اغنى عن الخبر وتقرير ذلك بان اله بمعنى مالوه
من اله اي عبد فيكون الاسم المعظم مرفوعا على انه
مفعول اقيم مقام الفاعل واستغنى به عن الخبر كما في
نحو قولنا ما مضروب العمران هذا ما يتعلق برفع
الاسم الكريم واما النصب فذكر له توجيهين
احدهما ان يكون على الاستثناء من الضمير المستكن في
الخبر المقدر وثانيهما ان يكون الا الله صفة لاسم لا

اما كونه

اما كونه صفة فهو لا يكون كذلك الا ان كانت الا بمعنى غير انتهى
هذا ما يتعلق باعراب هذه الجملة وتوجيه الاقوال
وما اورد عليها وما اجيب به عنها مبسوط بالاصل
فليراجعه ارباب الهمم الثالث حكم الاتيان
بالشهادتين في حق المؤمن بالاصالة وجوبها
مرة في العمر مع النية لآدم واجبة الايمان والاعمى
مع صحة ايمانه كذا سمعته استاذنا العارف بالله تعالى
احمد الشرنوبي بقوله وينقله عن استاذه الشيخ بدر الدين
الشاذلي ولا احفظه لغيره وظاهر كلامهم ربما خالفه
لكنه واضح في نفسه اذ من حق الواجب النية الا ما استثني
بما لم يذكر فيه الشهادتان نعم رأيت سيدي زروق
قال اللسان ينفرد بواجبات ستة مفردة التقول بالحق
والقضاء بالعدل والامر بالمعروف والنهي عن المنكر والشهادتان
مرة في العمر والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم مرة في
العمر والقلب بواجبات ستة مفردة اعتقاد الايمان
واعتقاد تجنب الكفر واعتقاد السنة واعتقاد
تجنب البدعة واجب واعتقاد الطاعة واعتقاد
تجنب المعصية كذلك والمركب لا ينضبط كالنية وتكبيرة
الاحرام انتهى ملخصا وقضيته ان الشهادتين لا تحتاجان
الى نية والا لم تكن الشهادتان من مفردات اللسان
ثم رأيت في شرح الرسالة ولا قول ولا عمل الا بنية يعني ولا الكمل

قوله ولا لها الابتداء اي بفضل الله تعالى سوا كان واجبا
او مندوبا كان مما تسقط فيه النية ام لا اذ لا تشترط
الا فيما يحتاج الى التمييز وهو ما دار بين العادات
والعبادات ثم هي شرط كمال في كل عمل على الاطلاق
وقد قالوا ان كان له في كل شي نية نال منه كل شي
لمنيته انتهى وهو يشهد لما قاله شيخنا فليحمل
عليه ولله الحمد ولا ينبغي تركها بعد ذكر لما
فيها من الثواب والقرب من الوهاب ومن
كان كافرا بالاصالة ولو حكم باسلامه بالتبعية او الدار
فلا بد من ذكره لهذه الجملة على وجه الوجوب والشرطية
لصحة الايمان مع القدرة فان عجز عن الاتيان بها
بعد حصول الايمان القلبي كفاه وسقط عنه
الاتيان بها مع الحكم بايمانه على ما هو المشهور من مذهب
الجمهور وهنا في الاصل تنبيهات مهمة يعسر الوقوف
على جملتها في محل الحيرة وقوله فاطرح اي ارم واترك قف
ايها الطالب للحق المرا ممدود وقصر للوزن
اي الجدال والطعن في جمع كلمتي الشهادة لعقائد
الايمان حسب ما ذكره المتاخرون ونبه عليه المعتبرون
كالقاضي عياض في مباحث الاذان جواب استبعاد
ذلك والمرا مصدر مارا كما صح وزنا ومعنى واصله
لغة الاستخراج ماخوذ من مري الناقة اذا مسحت
ضرعها

ضرعها لتدر ومريت الفرس اذا استخرجت جريه بسوط
او غيره وقال ابن الانباري يقال مارى فلان فلانا اذا استخرج
ما عنده من الكلام فكان كل واحد من المتماريين يريد
استعلام ما عند صاحبه ومغالبته عليه والله تعالى اعلم
تنبيه الذكر بالقلب نوعان احدهما التفكر
في عظمة الله عز وجل والاخر ذكر الله عند امره ونهيه
فيذكر بالعزم على الامتثال والاول افضل من الثاني
والثاني افضل من الذكر اللساني فقط ثم
وقع بين العلماء اختلاف في افضلية الذكر اللساني
على القلبي فيجب ان يحمل على ما قال القاضي على ذكر القلب
تسبيحا وتهليلا بلا لسان واما النوعان الاولان
من اذكار القلب لا يساويهما ذكر فضلا عن ان
يفضلهما فائدة قال العز بن عبد السلام على تلك الفائدة
الذكر كله لا يكون الا بجملة اسمية او فعلية فقول الذاكر
الله مقتصرا عليه من البدع وافعال الجهلة نحوه للبلقيني
وسلمه بعض متاخري اصحابنا قلت ينبغي الا ان يقدر
في نيته ما يتم به الكلام لغة وورد ان قصور
الجنة تبنى بالذكر فاذا تركوا الذكر كفت الملائكة عن البنا
فيقال لهم الا تبنون فيقولون حتى يجيئنا نفقة رواه
الطبراني في اداب النفوس فثواب الذكر نفقة بنا الجنة
تتمة قال القرطبي في التذكرة حقيقة الذكر
طاعة الله تعالى في امتثال امره واجتناب نهيه

دليله ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم من اطاع الله فقد
ذكره وان قل صلاته وصومه وصدقته للخير ومن عصى الله فقد
نسيه وان كثر صلاته وصومه وفعله للخير ذكره ابن
خويز منداد وحماد في احكام القران وذكره ايضا الفاكهاني
في شرح الشهاب بلفظ يقاربه ذكرناه بالاصل والله اعلم
مهمات الاولى قال ابو القاسم بن عيسى بن ناجي
قد اختلف العلماء هل الافضل للمكلف عند التلفظ بلا اله
الا الله المد للالف من لا النافية او القصر فمنهم من اختار
المد ليستشعر المتلفظ بها نفي الالوهية عن كل موجود
سوى الله تعالى ومنهم من اختار القصر لئلا تخترمه
المنية قبل التلفظ بذكر الله تعالى ومنع العزيزي
ان تكون اول الكلام فتنقص اولا فقد انتهى مراده
حذف القائل فهو لحن لا ينعقد معه ذكر والله اعلم
الثانية قد تقدم من القول في اختصاص تسمية
هذا الدين بالتسمية بالاسلام وهذه الامة بالمسلمين
فراجعه ان شئت ولما ذهب الفلاسفة ابعدهم
الله تعالى الى اكتساب النبوة وخالفناهم في ذلك
نقلنا لا يجوز اكتسابها وانما هي تفضلات الله
سبحانه يضعها حيث شاء ويخص بها من سبق العلم الازلي
والارادة القديمة باتيانه اياها اغتناما لمخالفتهم
والرد عليهم بقوله ولم يكتسب بحسب قواعد الشريعة
واجماع المسلمين نبوة مفعولة من النبوة وهي الارتفاع

او من

او من النبأ اما بمعنى الطريق واما بمعنى الخبر واما بمعنى
الخروج فعلى الاول الجوهري ان يكون النبي فعيل بمعنى فاعل
لانه مرتفع الرتبة على غيره او بمعنى مفعول لانه مرفوع
الرتبة على غيره لعلو شانه واشتهار مكانته بما اختص
به من سماع الوحي والخطاب وتجليات الملك الوهاب
والجمع انبيا مثل الاولين واوليا وعلى الثاني يحتمل
الوجهين ايضا لانه طريق الى الله ووسيلته
الى الحق تعالى وهو باعتبار لازمه مهتدى به
او هاد اذ الطريق يهتدي به من سلكه كما انه هو
يهديه الى ما يريد الوصول اليه وقياسه الهمز لكنه
ترك لما ياتي بعد وعليه فالنبوة بلا همز ايضا كالابوة
والجمع انبيا على الاصل وعلى الثالث يحتملهما ايضا اذ هو
مخبر للخلق عن الله اما بواسطة او بغيرها ومنها ان الله اخبره
مخبر ذاته بذاته او بواسطة الوحي واصله الهمز فقد قال
سيبويه ليس احد من العرب الا ويقول تنبأ مسيلمة الكذاب
بالهمز غير انهم تركوا الهمز في النبوة [illegible]
ثم ادغموا على حد القلب والادغام في المروة فجعلوا في لفظ
النبي ما فعلوا في الذرية والخابية الا اهل مكة فانهم يهمزون
هذه الاحرف ولا يهمزون في غيرها ويخالفون العرب في ذلك
والجمع على هذا النبآء قال الشاعر
يا خاتم النبآء انك مرسل ... بالخير كل هدى السبيل هداكا
والجمع ايضا على انبيا لان الهمز لما ابدلت ابدالا كاللازم

الأنباء

جمع جمع ما أصله لامه حرف علة كتقي واتقيا وولي واوليا
وعلى الرابع يتعين عندي ان يكون بمعنى الفاعل لانه
خرج عن ابناء جنسه بان فاقهم في جميع الكمالات ومراتب
السعادات والسيادات يقال نبأت ونبأ من ارض الى
ارض اذا خرجت من ارض الى اخرى وهذا المعنى
اراد الاعرابي بقوله يا نبيء الله اي الخارج من مكة الى
المدينة وجعله على هذا بمعنى المفعول سرعهم تقصيا
وان صح باعتبار ان الله اخرجه من مكة الى المدينة فينبغي
امتناعه والنبوة شرعا ايحاء الله تعالى
لانسان حر ذكر بحكم تكليفي سواء امره بتبليغه ام لا
فهي اعم من الرسالة اذ لابد فيها مع ما ذكر من الامر
بالتبليغ والنبي من له ذلك كالرسول كان معه كتاب
ام لا كان له شرع مجدد ام لا كان له نسخ لشرع من قبله
او بعضه ام لا خلافا لمشترط شيئا من ذلك حسبما هو
مفصل في محله من كتب الخلاف فظهر الفرق
بين المفهومات خلافا لمن قال بترادفهما او تساويهما
ولمن قال بين النبي والرسول عموم وخصوص وجهي لانفراد
الرسول في الملك الذي يصطفي من الملائكة رسلا والنبي في
انسان اوحي اليه بشرع ولم يؤمر بتبليغه كيعقوب
واجتماعهما في مثل محمد صلى الله عليه وسلم وبه جزم النووي
في شرح مسلم ولمن قال بتباين بينهما فالرسول هو صاحب
الكتاب والشريعة والنبي هو الذي يحكم بما انزل على غيره

مع انه

مع انه يوحى اليه وقد توهم كثير من الناس ان النبوة مجرد
الوحي وكلام الملك وهو توهم باطل لحصوله لمن ليس
بنبي كمريم على الصحيح اذ قال تعالى فارسلنا اليها الاية
واخرج مسلم بعث الله ملكا لرجل على مدرجته كان خرج
لزيارة اخ له في الله تعالى وقال له ان الله بعثني انبئك
لحبك لاخيك في الله الى غير ذلك مما لا يحصى تتمة
تردد الفضلا في افضلية الرسالة على النبوة وعكسه ومحل
الخلاف قيامهما بشخص واحد وقال العز بن عبد السلام
الى ان نبوته افضل لقصرها على الحق اذ هي الايحاء بما
يتعلق بالباري من غير ارتباطه بالخليقة اما رسالة
قائمة بشخص ونبوة فقط قائمة باخر فلا خلاف في
افضلية الرسالة في هذا الفرض من النبوة ضرورة جمع
الرسالة لها مع زيادة والله اعلم هذا مذهب اهل
الحق وذهب الفلاسفة الى ان النبوة عبارة عن اجتماع
ثلاث خواص في الانسان احدها الاطلاع على
المغيبات بصفاء جوهر نفسه وشدة اتصاله بالمبادي
العالية من غير سابقة كسب ولا تعليم ولا تعلم وثانيها
ظهور خوارق العادات بحيث تطيعه الهيولى العنصرية
القابلة للصور المفارقة الى بدل وثالثها مشاهدة
الملائكة على صور متخيلة ويسمع كلام الله تعالى بالوحي
ورد عليهم بانهم ان ارادوا الاطلاع على جميع الغائبات
فليس بشرط في كون الشخص نبيا بالاتفاق وان ارادوا

الاطلاع ولو على بعضها فليس ذلك خاصا بالنبي اذ ما من
احد الا ويجوز ان يطلع على بعض الغايبات من غير سابقة
تعليم ولا تعلم لان النفوس البشرية متحدة فيجوز ان يثبت
لكل ما ثبت لبعض وبان ما جعلوه خاصة ثانية ليست
مختصة بالنبي فانهم معترفون ايضا بان مادة العناصر
مطيعة لغير الانبيا وبان ما جعلوه خاصة ثالثة
غير متحققة عندهم لانهم منكرون للملايكة ولا يثبتون غير
الجواهر المجردة العالية وهي غير مرئية عندهم قال بعضهم
وفي هذه الردود نظر اما الاول فلانهم ارادوا بالاطلاع
الاطلاع على بعض ما لم تجر العادة به من غير سابقة تعليم
ولا تعلم من غير عارض ولا شك ان مثل هذا البعض لا يكون
لغير نبي واما الثاني وهو قولهم ان النفوس البشرية
متحدة فيجوز ان يثبت لكل ما ثبت لبعض فممنوع اذ
يجوز ان يكون التفاوت راجعا الى استعدادات مختلفة
بحسب الامزجة وكذا الخاصة الثالثة ولو سلم فكل من
هذه الخواص الثلاث ليست بخاصة مطلقة للنبي
بل خاصة اضافية والمجموع خاصة مطلقة للنبي ثم ذكر
المقصود بالنفي وهو خبر الكون مكتسبة اي حاصلة
بالجد والاجتهاد بمباشرة الاسباب بالاختيار خلافا
للفلاسفة في قولهم بذلك حيث قالوا من لازم بعد
كمال الباطن والظاهر الخلوة والملازمة وتناول
الحلال واخلاء نفسه من الشواغل العايقة عن
المشاهدة

المشاهدة انصقلت مرآته وتهيا لما ينتهيا له غيره
من التحلي بالنبوة وفساد مذهبهم غني عن البيان بشهادة
العيان كيف وهو يؤدي الى تجويز نبي مع نبينا عليه
السلام او بعده وذلك يستلزم تكذيب القرآن اذ قد
نص على انه خاتم النبيين واخر المرسلين وفي السنة
انا العاقب لا نبي بعدي واجمعت الامة على ابقا
هذا الكلام على ظاهره وهذه احدى المسايل المشهورة
التي كفرنا بها الفلاسفة لعنهم الله تعالى واعلم انه
لا مطامعة لاحد عندنا في اكتساب النبوة ولو اتى بالغ
في الطاعات وصرف العمر كله في المجاهدات حتى رقي بسكون
اليا للوزن ويجوز بناؤه للفاعل وللمفعول اي صعد في مراتب
الخير وهو حصول الشي لما شانه ان يكون حاصلا له بان
يناسبه ويليق به ومفعول رقي اعلا عقبة وهي في
الاصل الطريق الصاعد في الجبل فاريد منه هنا على العبادات
الشاقة التي لا تفي بها القوى البشرية عادة بل لا اتيان
النبوة الا بالعناية الازلية واصطفاء خالق البرية اذ
ذاك الاصطفا للنبوة والاختيار للرسالة فضل الله
اي اثر عطايه بغير عوض دون ايجاب ولا وجوب يؤتيه
تعالى بمحض اختياره والتعبير بالمضارع لاحضار صورة
ايتا النبوة العجيبة لمن يشا متعلق بيؤتي واللام مقوية
للضرورة اي يؤتيه من يشاء ممن استكمل الشروط والاركان
السابقة صدر المبحث وفيه تلويح بالاقتباس من قوله تعالى
الله اعلم حيث يجعل رسالته جل الله اي عظم وتنزه عن ان

تنال النبوة وهي اشرف الكمالات البشرية واعظم المقامات
الاصطفائية دون اصطفائه كيف وهو واهب المنن
اي العطايا جمع منة يقال منّ عليه انعم او اعتق او عدد
عليه احسانه وهذا من العبد ذم ومن الله مدح والمراد بقرينة
السياق والمقام انه تعالى هو الذي الحصل عطا هذا الكمال
فيه فلا ينال الا منه ولذا قطعته ولم اجعله نعتا تابعا لله
فتامله خاتمة وتسميل الله حسنها انه انقطاع
الرجا الا منه قال السعد رحمه الله تعالى يحكي عن بعض الكرامية
ان الولي قد يبلغ درجة النبي بل اعلى وعن بعض الصوفية
ان الولاية افضل من النبوة لانها تنبئ عن القرب والكرامة
كما هو شان خواص الملك والمقربين منه والنبوة عن
الانباء والتبليغ كما هو حال من ارسله الملك الى الرعايا
لتبليغ الاحكام الا ان الولي لا يبلغ درجة النبي بخلاف
العكس لان النبوة من النبي لا تكون بدون الولاية
وعن اهل الاباحة والالحاد ان الولي اذا بلغ
الغاية في المحبة وصفاء القلب وكمال الاخلاص
سقط عنه الامر والنهي ولم يضره الذنب ولا يدخل
النار بارتكاب الكبيرة والكل فاسد باجماع
المسلمين والاول خاصة بان النبي مع ما له من شرف
الولاية معصوم عن المعاصي مأمون عن سوء الخاتمة
بحكم النصوص القاطعة مشرف بالوحي ومشاهدة الملك
مبعوث لاصلاح حال العالم ونظام امر المعاش والمعاد

الى غير

الى غير ذلك من الكمالات والثاني بان النبوة تنبئ عن البعثة
والتبليغ عن الحق الى الخلق تعقبها ملاحظة الجانبين
وتتضمن قرب الولاية وشرفها لا محالة فلا تقصر عن
مرتبة ولاية غير الانبياء لانها لا تكون على غاية الكمال
لان غاية ذلك نيل مرتبة النبوة نعم قد يقع
تردد في ان نبوة النبي افضل ام ولايته فمن قائل
بالاول لما في النبوة من معنى الوساطة بين الجانبين
والقيام بمصالح الخلق في الدارين مع شرف مشاهدة
الملك ومن مائل الى الثاني لما في الولاية من معنى
القرب والاختصاص الذي يكون في النبي بل في غاية الكمال
بخلاف ولاية غير النبي وفي كلام بعض العرفاء ان ما نقل
من ان الولاية افضل من النبوة لا يصح مطلقا وليس من
الادب اطلاق القول به بل لا بد من التقييد وهو ان
ولاية النبي افضل من نبوته لان نبوة التشريع متعلقة
بمصلحة الوقت والولاية لا تعلق لها بوقت دون وقت
بل قائم سلطانها الى قيام الساعة بخلاف النبوة فانها
مختومة بمحمد صلى الله عليه وسلم من حيث ظاهرها الذي
هو الانباء وان كانت دائمة منه من حيث باطنها الذي
هو الولاية اعني التصرف في الخلق بالحق فان الاولياء
من امة محمد صلى الله عليه وسلم حملة تصرف ولايته فبهم
يتصرف في الخلق بالحق الى قيام الساعة ولهذا كانت
علامتهم المتابعة اذ ليس الولي الا مظهر تصرف النبي
واما اطلاق القول بسقوط الامر والنهي بعموم

الخطابات ولان اكمل الناس في المحبة والاخلاص هم الانبيا
سيما حبيب الله سبحانه مع ان التكاليف في حقهم اتم واكمل حتي
انهم يعاتبون بادني زلة بل بترك الافضل ثم
حكي عن بعض الاوليا انه استعفي الله عن التكاليف وساله
الاعتاق عن ظواهر العبادات فاجابه الي ذلك بان
سلبه العقل الذي هو مناط التكليف ومع ذلك كان
من علو الرتبة علي ما كان وانت خبير بان العارف
لا يسام من العبادة ولا يفتر في الطاعة ولا يسال الهبوط
من اوج الكمال الي حضيض النقصان والنزول من معارج
الملك الي منازل الحيوان بل ربما يحصل له كمال الانجذاب
الي عالم القدس والاستغراق في ملاحظة جناب الحق
بحيث يذهل عن هذا العالم ويخل بالتكاليف من غير
ان يباشر بذلك لكونه في حكم غير المكلف كالنايم وذلك لعجزه
عن مراعاة الامرين وملاحظة الحالتين فربما يسال
دوام تلك الحالة وعدم العود الي عالم الظاهر وهذا
الذهول هو الجنون الذي ربما يرجح علي بعض العقول
والمتسمون به هم المسمون بمجانين العقلاء وبهذا
يظهر فضل الانبيا علي الاوليا فانهم مع ان استغراقهم
اكمل وانجذابهم اشمل لا يخلون بادني طاعة ولا يذهلون
عن هذا الجانب ساعة لان قوتهم القدسية من الكمال
بحيث لا يشغلها شاغل عن ذلك الجناب ينعي عليهم بادني
زلة عن منهج اصوب الصواب انتهي وفيه من نفايس

علي هذه الحكاية

نتائج

نتائج الافكار ما هو اشهي للطالب من وصال عرايس
الابكار ولهذا انتحلناه لكثير من فوائده ولم نبال بالانكار
وافضل جميع الخلق انسا وملكا وجنا وقرينة جعل
ال للاستغراق قوله على الاطلاق يعني ان الحكم بان
افضل الخلق نبينا صلى الله عليه وسلم محمول على اطلاقه
وعمومه في كل المخلوقين فيكون الجار والمجرور متعلقا
بالنسبة التي في الكلام من غير اعتبار لفظا كما جوزه
بعض المحققين في حواشيه على شرح التلخيص الصغير
للسعد ويصح جعله حالا من الخلق لصحة مجي الحال
من المضاف اليه في مثله لبعضية المضاف من المضاف اليه
فيه ثم الظاهر من كلام القوم ان هذه الافضلية
في الدنيا والاخرة وانها ثابتة في جميع خلال الكمال التي
يتاتي فيها التفاوت البشري وهو احسن من قول بعضهم
التفضيل المراد لهم هنا في الدنيا وذلك بثلاثة احوال
ان تكون اياته ومعجزاته ابهر واشهر او تكون امته ازكي
واكثر او يكون في ذاته افضل واظهر وفضله في ذاته راجع
الي ما خصه الله به من كرامته واختصاصه من كلام او خلة
او روية او ما شا الله من الطافه وتحف ولايته واختصاصه
وان اقتصر عليه القاضي عياض ومن هنا ينقدح لك وجه
اخر في تمشية قوله على الاطلاق وذلك بان تريد جميع
وجوه الكمال وعدم تنوعه الاستغنا عنه بعموم الخلق
والاعراب الاول في غاية الجلا وهذا الحكم مما اجمع عليه
المسلمون واقام عليه الادلة المحققون قال البدر الزركشي

وهو مستثنى من الخلاف في التفضيل بين الملك والبشر انتهى ومما
يدل على هذا الحكم كتابا ايضا ان امته افضل الامم لقوله
تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس الاية وقوله تعالى
وكذلك جعلناكم امة وسطا اي عدولا وخيارا قال السهيلي
والوسط مدح في باب الشهادة والنسب خاصة ولا شك
ان خيرية الامم بحسب كمالهم في الدين وذلك تابع لكمال
نبيهم الذي يتبعونه فتفضيل الامة من حيث انها
امة تفضيل للرسول الذي هم امته ولانه مبعوث كما
سياتي الى الثقلين ولانه خاتم الانبيا والرسل ولان
معجزته الظاهرة الباهرة باقية على وجه الزمان
وان شريعته ناسخة لجميع الاديان وان سيادته
ثابتة في القيامة على كافة البشر الى غير ذلك مما لا يحصى
من الكمالات قال بعضهم ومما يدل على ذلك ايضا قوله
تعالى بعد ذكر جماعة من الانبيا اولئك الذين هدى الله
فبهداهم اقتده وهو مامور بالاقتدا بجميعهم وان
يفعل مثل كل ما فعلوه من الطاعات وتنافسوا فيه
من القربات ولا بد انه امتثل الامر ولا شك ان الواحد
اذا فعل مثل ما فعل الجماعة كان افضل منهم جملة وتفصيلا
واما دليل افضليته على الجميع من السنة فعن
البحر حدث ولا حرج منها قوله عليه الصلاة والسلام
انا اكرم الاولين والاخرين على الله ولا فخر قال السعد
والاستدلال بقوله عليه السلام انا سيد ولد ادم ولا فخر ضعيف
لانه

لانه لا يدل على كونه افضل من ادم بل من اولاده انتهى واجيب
بانه يدل بالاستلزام لانه افضل من اولاده وفيهم من
هو افضل من ادم كابراهيم والافضل من الافضل من شخص
افضل من ذلك الشخص وبان بني فلان وولده في لسان
العرب كناية عن نوعه فيكون ولد ادم وبنو ادم كناية
عن النوع البشري الشامل لادم ولاولاده ويؤيده
ما ورد في الصحيح انا سيد الناس يوم القيامة على ان في
اخر الحديث الذي هو محل النزاع وبيدي لوا الحمد
ولا فخر وما من نبي يومئذ ادم فمن سواه الا تحت لوائي
وهو صريح في افضليته على ادم ايضا ويوم القيامة ظرف
لظهور كمال السيادة لا لثبوتها كما لا يخفى وههنا
تنبيهات الاول الظاهر وجوب اعتقاد
هذا الحكم على كل مكلف كما صرح به البعض ويوخذ من كلام
الباقين ولفظ الولي النووي ولا بد من اعتقاد التفضيل
وانظر ما حكم من انكره فاني لا استحضره الان ولا يبعد
تفسيقه وتبديعه واما خرق الاجماع فستعرف ما فيه
الثاني ورد انه عليه السلام قال له قائل يا خير البرية فقال
ذاك ابراهيم وانه قال لا تخيروني على موسى وانه قال لا تفضلوا
بين الانبيا وانه قال ما ينبغي لعبد ان يقول اني خير من يونس
ابن متى واجيب باجوبة عامة واجوبة خاصة منها
انه صلى الله عليه وسلم قاله قبل ان يعلمه الله انه سيد الاولين
والاخرين فلما اعلمه سبحانه بذلك اخبر به ومنها انه

صلى الله عليه وسلم قال له تارة بارتفاع واحتراما لابراهيم
عليه السلام لخلته [illegible] ومنها ان مراده عليه
السلام ان ابراهيم خير البرية الموجودين في عصره هو
ومنها ان النهي انما هو عن تفضيل يؤدي الى
تنقيص المفضول ومنها انه انما نهى عن تفضيل يؤدي
الى الخصومة والفتنة كما هو مشهور في سبب ورود
تلك الاحاديث ومنها ان النهي عن التفضيل من
حيث النبوة وذاتها اذ هي لا يتصور فيها التفضيل
وانما هو في الخصائص والتوابع وفي بعضها ما بيناه
بالاصل الثالث نبينا محمد صلى الله عليه وسلم بن عبد الله
بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب
ابن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك
بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس
بن مضر بن نزار بن معد ابن عدنان هذا
هو النسب الصحيح المجمع عليه واما ما فوق ذلك
فمختلف فيه ولا خلاف ان عدنان من ولد اسماعيل نبي الله
ابن ابراهيم خليل الله وانما الخلاف في عدة ما بين عدنان
واسماعيل من الاباء وفي عدة ما بين ابراهيم وآدم منهم
فمن مقلل ومن مكثر وصح انه عليه السلام كان اذا بلغ عدنان
امسك وقال كذب النسابون وقالت عائشة رضي الله
عنها ما وجدنا احدا يعرف ما وراء عدنان ولا قحطان
الا تخرصا ونحوه عن عمر وعكرمة وغير واحد وبقينا
في الاصل ما زاد بعض النسابين هذا وامه

عليه

عليه السلام امنة بنت وهب بن عبد مناف ابن زهرة بن كلاب
بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر وامها
برة بنت عبد العزى بن عثمان بن عبد الدار بن قصي بن كلاب
بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر وبرة بنت
ام حبيب بنت اسد ابن عبد العزى بن قصي بن كلاب بن
مرة بن كعب بن لؤي بن غالب ابن فهر وام حبيب بنت برة
بنت عوف بن عبيد بن عويج بن عدي بن كعب ابن لؤي
بن غالب بن فهر والله اعلم الرابع الاضافة في
نبينا للتشريف المضاف اليه لا للاختصاص لما سياتي من
عموم بعثته عليه السلام وقد يجعل ضميرنا للمكلف فيتم
تعليق بما سياتي والاظهر ان نبينا مبتدا خبره افضل الخلق
وقوله فهل ايها المخاطب باعتقاد افضليته عليه السلام
على سائر المخلوقين من الشقاق في هذا الحكم والمنازعة
فيه وتباعد عنه لانه مجمع عليه تكملة او رفع لما عساه
يتمسك به من لا خبرة له بتاويل ما في الفصل من الظواهر
التي تقدم الجواب عنها وهذا القصد ولما ذكر انه صلى الله
عليه وسلم افضل الخلق ذكر من يليه في الافضلية فقال والانبيا
ممدود وقصره للوزن وعبر به دون الرسل لشموله للجميع
يجب ان يعتقد انهم هم الذين يلونه صلى الله عليه وسلم في
الفضل بمعنى الفضيلة والمزية وان تفاوتوا في القرب
منه عليه السلام في ذلك على ما ينبه عليه بقوله بعد وبعض
كل بعضه قد يفضل فبعضه اولوا العزم من الرسل
افضل من بقية الرسل ثم هم افضل من الانبيا غير الرسل

واختلف فيمن يليه من اولي العزم كما بيناه بالاصل
والذي اختاره الحافظ ابن حجر انه ورد ان ابراهيم خير البرية
خص منه محمد صلى الله عليه وسلم بالاجماع فيكون افضل من
موسى وعيسى ونوح فالثلاثة بعد ابراهيم افضل من
سائر الانبياء ولم اقف على نقل ايهم افضل والذي ينقدح
في النفس تفضيل موسى ثم عيسى ثم نوح انتهى قال
العلقمي لعل تقديم موسى على من بعده لتفضيله بسماع
كلام الله تعالى ثم عيسى لانه كلمة الله تنبيهات
الاول زعمت النصارى لعنهم الله وقطع دابرهم ان عيسى
ابن مريم عليه السلام افضل اولي العزم لانه كلمة الله
القاها الى مريم وروح منه طاهر مقدس لم يخلق من
نطفة ولدته سيدة نساء العالمين المطهرة من الادناس
وتربى في حجور الانبياء والاولياء وتكلم في المهد شاهدا بعبودية
نفسه وربوبية الله لم يخل زمانا من التوحيد والشرائع
ولم يلتفت الى زخارف الدنيا ولم يستمتع بلذاتها ولم يدخر
قوت يوم ولم يسع في هلاك نفس او سبيها واسترقاقها
ولا في اخذ مال ولا ولد ولا في ايذاء لاحد ومعجزاته منها احياء
الموتى وابراء الاكمه والابرص اجل المعجزات واشهرها
ثم هو في السماء من زمن الاحبار بنبوته ممن اتفق
عليها الآراء واعترف بها خاتم الانبياء اجيبوا
فذلكم العلم بان البعض من ذلك حجة لنا وشاهد بافضلية
نبينا لما للولادة بين المشركين عن التربي في حجور الجاهلية
الضالين المضلين مع المواظبة على الطاعة والتوحيد
لرب

لرب العالمين والاقبال على الجهاد وقمع المشركين وكف باس
الضالين وقهر اعداء الدين وكمال القيام بمصالح نظام العالم
مع الاستغراق في التوجه الى جناب القدس واما معجزاته
فانها اشتهرت تلك الشهرة باخبار من نبينا وكتابه
ومع ذلك فاين هي من معجزات محمد الامين فقد ابرأ صلى الله
عليه وسلم بمسه ودعائه كثيرا من ذوي العاهات واحيى
الموتى وسمع اهلهم كلامهم باذن رافع السموات ورد
عين قتادة بعد فقئها فكانت احسن عينيه ولأم ذراع
معاذ بن عمرو بن الجموح يوم بدر فكانت اقوى يديه
وتكلم في مهده واحبت قبل امته ليكون لهم شفيعا وليامنوا
من استعجال العذاب لمجرات خالفوه ودفن بالارض
كي صارت الروضة المقدسة مهبطا للبركات ومصعدا
للدعوات وموعدا للاجتماع الاكبر على الطاعات الى غير
ذلك من انواع الخيرات ونبوته عليه السلام مما نطق
بها العجماء وشهد بها رب الارض والسماء واتفق عليها
من سبقه من الانبياء ومعجزاته مما لا ينضبط العد والاحصاء
وقد اشرقت الارض بنور بها اشراق الشمس في كبد
السماء فما مصباح الخفا بنباح الكلاب في الليلة الغراء
الثالث قال السعد لا خفاء في ثبوت النبوة بخلق العلم
الضروري كعلم الصديق رضي الله تعالى عنه بنبوة محمد
صلى الله عليه وسلم وبخبر من ثبتت عصمته عن الكذب
كنصوص التوراة والانجيل في نبوة نبينا محمد صلى الله
عليه وسلم وكاخبار موسى عليه السلام بنبوة هارون وكالب ويوشع عليهم السلام

فقول امام الحرمين انه لا يمكن نصب دليل على النبوة سوى
المعجزة لان ما يقدر دليلا ان لم يكن خارقا للعادة او كان
خارقا ولم يكن مقرونا بالدعوى لم يصلح دليلا لا لاتفاق
على جواز وقوع الخوارق من الله تعالى ابتدا محمول على
ما يصلح دليلا للنبوة على الاطلاق وحجة على المنكرين
بالنسبة الى كل نبي حتى الذي لا نبي قبله ولا كتاب واما
ما سياتي من الاستدلال على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
بما شاع من اخلاقه واحواله فعايد الى المعجزة على ما
سنبينه ان شا الله تعالى الثالث لا تختص التكلم
في المهد بالانبيا فقد نظم الجلال منهم عدة فقال
تكلم في المهد النبي محمد … ويحيى وعيسى والخليل ومريم
ومبري جريج ثم شاهد يوسف … وطفل لدى الاخدود يرويه مسلم
وطفل عليه مر بالامة التي … يقال لها تزني ولا تتكلم
وماشطة في عهد فرعون طفلها … وفي زمن الهادي المبارك يختم
انتهى وحديث الصحيحين لم يتكلم في المهد الا ثلاثة فذكر
عيسى وصاحب جريج والطفل الذي مر عليه بالمراة
التي يقال لها زنيت وما زنيت اجاب عنه
الزركشي بان مراده من بني اسرائيل وغيره بانه قاله
قبل علمه بالزيادة انتهى الرابع اقتضى
كلام ابن عباد ان الواجب اعتقاد افضلية الافضل
على طبق ما ورد الحكم به تفصيلا في التفصيلي واجمالا
في الاجمالي سواء علمنا السبب الذي كانت له
الافضلية قلنا به والا امسكنا عنه لان التفضيل راجع
لاختيار

ممن تكلم في المهد

لاختياره الجميع وهو الله سبحانه لا العلة موجبة وجدت
في الفاضل وفقدت من المفضول ولله تعالى ان يفضل من
عبيده من شا بما شا على من شا منهم وان كان كل واحد منهم
كاملا في نفسه بالغا من ذلك الغاية التي تليق به من
غير ان يجعله على ذلك وصفا يكون فيهم وذلك مما يجب له تحقق
سيادته ولا شك ان الفاضل لا يجب ان يفضل بما لم يجعله الله
سببا للتفضيل وان المفضول لا يجب ان يجعل مفضولا
لسبب لم يجعله الله سببا للمفضولية وان الله سبحانه
لا يجب ان يفاضل احد بين احبابه بما لم يجعله سببا
للتفاضل فتعين ان الصواب ما قلنا وقد ذكرنا
لفظه بالاصل الخامس الولي لغة مطلق القرب
كان بتقدم او تاخر استعمل هنا في التاخر الرتبي من
غير فاصل كما لا يخفى استعمال المطلق في المقيد ولما
كان مذهب جمهور المسلمين ان الملائكة اجسام
لطيفة تظهر في صور مختلفة وتقوى على افعال شاقة
هم عباد الله المكرمون المواظبون على الطاعة والعبادة
لا يوصفون بالذكورة ولا الانوثة وجرى الخلاف بين
المسلمين في عصمتهم وفضلهم على الانبيا ذكر ما هو المختار
في الفضل فقال وبعدهم اي ويجب ان يعتقد انه لا افضل بعد
الانبيا ملايكة الله ذي الفضل العظيم وهو العطا
لا عن ايجاب ولا وجوب كما مر بيانه فلا ابطا ولا تعدي
في الاطلاق لوروده والمراد انهم من حيث الجملة
يلون الانبيا في الفضل فهم افضل من غير الانبيا ولو كان وليا

كابي بكر وعمر كما هو عقيدة الاشعري خلافا للماتريدية
كما سياتي ونقول لنا في الجملة بغربية قوله الاتي
وبعض كل بعضه قد يفضل انه يرفع انه يقال ان الذي
يليهم فيه منهم انما هم رؤساؤهم كجبريل وهذا
مذهب جمهور اصحابنا الاشاعرة ووافقهم عليه
الشيعة خلافا للمعتزلة والقاضي وابي عبد الله الحليمي
وجماعة منا في زعمهم ان الملائكة افضل من الانبياء
احتج اصحابنا بوجوه نقلية وعقلية فمن النقلية
ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لادم بقوله تعالى
واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس
ابى واستكبر وكان من الكافرين ولا اشكال ان السجود
المامور به كان سجود خدمة لا سجود عبادة اذ لا تكون
عبادة الا لله فلو لم يكن ادم افضل من الملائكة لما امرهم
بالسجود له لان الله تعالى حكيم وتقتضي قواعد المخالف
ان الحكيم لا يامر الافضل بخدمة المفضول وإباء ابليس
لعنه الله واستكباره وتعليله ذلك بانه خير من ادم
لكونه من نار وادم من طين يدل على ان السجود المامور
به كان سجود خدمة وتكرمة وتعظيم لا سجود تحية
وزيارة وإلا سجود الاعلى للادنى اعظاما له ورفعة
لمنزلته وهضما لنفوس الساجدين وإلا ان ادم كان
كالقبلة التي يتوجه اليها المصلي والتعظيم بالسجود
انما هو لله خلافا لا يخفى كما ذكر ومنها ايضا

ان ادم

ان ادم اعلم من الملائكة ومعلم لهم لانه انباهم بالاسماء كلها
وبما علمه الله تعالى من الخصائص والملائكة كانوا لا يعلمون
ذلك لقوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة
فقال انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين قالوا سبحانك
لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم فيجب ان يكون
افضل منهم لقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين
لا يعلمون والمعلم افضل من المتعلمين وسوق الاية ينادي
على ان الغرض اظهار ما خفي عليهم من افضلية ادم ودفع
ما توهموا فيه من النقصان ولذلك قال تعالى لهم الم اقل لكم
اني اعلم غيب السموات والارض وبهذا يندفع ما يقال
ان لهم ايضا علوما جمة اضعاف العلم بالاسماء لما شاهدوا
من اللوح وحفظوا في الازمنة المتطاولة بالتجارب
والانظار المتوالية ومنها ايضا قوله تعالى
ان الله اصطفى ادم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران
على العالمين وقد خص من آل ابراهيم وآل عمران غير
الانبياء بدليل الاجماع فيكون ادم ونوح وجميع الانبياء مصطفين
على العالمين الذين منهم الملائكة اذ لا مخصص للملائكة من
العالمين ولا حجة لتفسيره بالكثير من المخلوقات فتأمل
ومنها ايضا قوله تعالى ولقد كرمنا بني ادم والتكريم
المطلق لاحد الاجناس يشعر بفضله على غيره وهو
ضعيف لان التكريم لا يوجب التفضيل سيما مع قوله
وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا فانه يشعر بعدم
التفضيل على القليل وهي غير الملائكة بالاجماع كيف وقد

الثانية

وصف الملائكة ايضا بانهم عباد مكرمون ومن
ان للبشر شواغل عن الطاعات العلمية والعملية كالشهوة
والغضب والوسوسة والعوارف الداخلة والخارجة وساير
الحاجات الشاغلة والموانع الحايلة ولا شك ان المواظبة
على العبادات وتحصيل انواع الكمالات بالقهر والغلبة
على ما يضاد القوة العاقلة يكون اشق فتكون افضل
لقوله عليه السلام افضل الاعمال احمزها اي اشقها ولان طاعة
البشر وكمالاتهم مستنبطة بالاجتهاد وطاعة الملائكة
ذاتية جبلية ليس لها موانع وصوارف منصوص عليها
والمستنبطة بالاجتهاد والاشكال المستنبطة بالاجتهاد
بالاجتهاد اشق من الجبلي لعدم شعور الطبيعة لاقتضائها
اياه وبثقله على النفس يكون افضل وابلغ في استحقاق
الثواب ولا معنى للافضلية سوى زيادة استحقاق الثواب
والكرامة لا يقال لا نسلم انتفاء الشهوة والغضب
وساير الشواغل في حق الملائكة ولو سلم انتفاء الشهوة
والغضب وساير الشواغل في حقهم فالعبادة مع كثرة
المتاعب والشواغل انما تكون اشق وافضل من الاخرى
اذا استويا في المقدار وباقي الصفات وعبادة الملائكة
اكثر وادوم فانهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون والاخلاص
الذي به القوام والنظام واليقين الذي هو الاساس والتقوى
التي هي الثمرة فيهم اقوى واقوم لان طريقهم العيان
لا الكسب والمشاهدة لا المراسلة لانا نقول انتفاء
الشواغل في حقهم مما لم ينازع فيه احد ووجود المشقة

والالم

والالم في العبادة عند عدم المنافي والمضاد مما لم يعقل فقلت
العبادة او كثرت وكون باقي الصفات في حق الانبيا اضعف
وادنى مما لا يسمع ولا يعقل ومنها ما تمسك به
بعض الاصحاب وهو ان للملائكة عقلا بلا شهوة وللبهائم
شهوة بلا عقل وللانسان كليهما واذا ترجح شهوته
على عقله يكون ادنى من البهائم لقوله تعالى اولئك كالانعام
بل هم اضل فاذا ترجح عقله على شهوته يجب ان يكون
اعلى من الملائكة وفيه انه تلبيس زايد على ما سبق بلا عود
عايد له فان تمام تقريره هو ان ترك آثار النقصان
مع التمكن من الكمال والكلام مع فعل كذا فهو اضل وارذل
ممن اثره بدونه لان ايثار الشيء مع وجود المضاد والمنافي
ارجح وابلغ من ايثاره بدونه فيلزم ان يكون من اثر الكمال
مع التمكن من النقصان افضل واكمل ممن آثره بدونه
واحتج المخالفون ايضا بوجوه نقلية وعقلية
اما النقليات فمنها قوله تعالى ولله يسجد ما في السموات
وما في الارض من دابة والملائكة وهم لا يستكبرون يخافون
ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون خصهم بالتواضع
وترك الاستكبار في السجود ففيه اشارة الى ان غيرهم ليس
كذلك وان اسباب التكبر والتعاظم حاصلة لهم ووصفهم
باستمرار الخوف وامتثال الاوامر ومن جملتها اجتناب المنهيات
ومنها قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته
ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون وصفهم
بالقرب والشرف عنده وبالتواضع والمواظبة على الطاعة

والتسبيح ومنـــها قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه
بالقول وهم بامره يعملون يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم ولا يشفعون
الا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون وصفهم بالكمالات
المطلقة والامتثال والخشية وهذه الامور اساس كافة
الخيرات والجواب ان جميع ذلك انما يدل على فضيلتهم
لا افضليتهم ولو سلم فانما يدل على افضليتهم على البشر
الذين يستكبرون عن عبادته ويتكلون عن خوفه وخشيته
وتنحط اقدارهم بالبعد عن طاعته لا على من ليس كذلك
سيما الانبياء الذين هم المطهرون والرسل المكرمون
ومنـــها قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن الله
ولا اعلم الغيب ولا اقول انى ملك فان مثل هذا الكلام انما
يحسن اذا كان الملك افضل والجواب انه انما قال ذلك حين
استعجلت قريش العذاب الذي اوعدهم الله به على لسانه
عليه السلام بقوله تعالى والذين كذبوا باياتنا يمسهم العذاب
بما كانوا يفسقون والمعنى انى لست بملك حتى تكون لى
القوة والقدرة على انزال العذاب باذن الله تعالى كما
كان لجبريل عليه السلام والتفاوت في القوة باذن الله
لا يستلزم التفاوت في الفضل والشرف بالمعنى الاحق
بيانه على انها انما يتبادر ومنها ان الملك يتلقى الوحي
من الله بلا واسطة متبوع والنبي يتلقاه بواسطته
بدليل قوله تعالى ان اتبع الا ما يوحى الي وهذا لا يدل على
ان الملك افضل بل ربما يدل على ان النبي افضل ومنـــها
قوله تعالى عن مقالة ابليس لادم وحواء ما نهاكما ربكما عن
هذه

هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اي الا كراهة ان تكونا ملكين
يعني ان الملائكة بالمرتبة العليا وفي الاكل من الشجرة ارتقا
اليها والجواب ان ذلك تغرير من الشيطان وتخييل ان ما يشاهد
في الملك من حسن وعظم الخلق وكمال القدرة يحصل بالاكل
من الشجرة ولو سلم فغايتها انها انما تدل على افضلية
الملك على ادم وقت مخاطبة ابليس لهما ومقالته
اياه وذلك قبل نبوته بناء على انه انما نبئ بعد هبوطه
من الجنة الى الارض على ما يرشد اليه قوله تعالى ثم
اجتباه ربه فتاب عليه وهدى وذلك لا يدل على افضليته
عليه بعدها كما هو المتنازع فيه والله اعلم ومنـــها
قوله تعالى علمه شديد القوى يعني جبريل دلت هذه
الاية على ان جبريل مرسل الى النبي صلى الله عليه وسلم ومعلم
له ولا شك ان المعلم افضل من المتعلم والرسول افضل
من المرسل اليه كما ان النبي افضل من الامة المتعلمين
فيه والمرسل هو اليهم والجواب ان التعليم ليس
الا من الله تعالى والذي من جبريل انما هو تبليغ ذلك
التعليم ولو سلم فالمعلم انما يكون افضل من المتعلم فيما يعلمه
وقت جهله به لا في غيره ولا فيما يعلمه دائما بل قبل تعلمه
والقياس على النبي بالنسبة الى امته ليس بصواب لظهور
الفرق فان السلطان اذا ارسل شخصا الى جمع كثير ليكون
حاكما عليهم يكون ذلك الشخص افضل من ذلك الجمع اما اذا ارسل
واحدا الى ذلك الشخص الحاكم ليبلغ رسالته فلا يلزم ان يكون
ذلك الواحد افضل من ذلك الشخص الحاكم كما لا يخفى

ومنها قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة
المقربون اي لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو ارفع
منه درجة كقولك لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان
ولو قلت السلطان ولا الوزير خرجت عن صحة البيان بشهادة
البصراء باساليب الكلام فان القياس في مثل هذا الترقي
من الادنى الى الاعلى وعليه يجيء قوله تعالى ولن ترضى عنك
اليهود ولا النصارى اي مع انهم اقرب مودة لاهل
الاسلام ولهذا اخص الملائكة في الآية بالمقربين منهم
لكونهم افضل واذا ثبت فضل الملائكة على عيسى ثبت
فضلهم على غيره اذ لا قائل بالفرق البتة والجواب
ان الكلام سيق لرد مقالة النصارى وغلوهم في المسيح عيسى
بن مريم وادعائهم فيه مع النبوة البنوة بل الالوهية
والترفع عن العبودية لكونه روح الله حيث ولد بلا اب
وانه يبرئ الاكمه والابرص ويحيي الموتى والمعنى
لا يترفع عيسى عن العبودية لله تعالى ولا من هو فوقه
في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون
باذن الله على افعال اقوى واعجب من ابراء الاكمه والابرص
واحياء الموتى فالترقي والعلو انما هو في التجرد عن الاب
والام واظهار الآثار القوية لا في مطلق الشرف
والكمال فان قلت وصف الملائكة في الآية بالمقربين
ربما يلوح ان الافضلية في الشرف والكمال لا بمعنى التجرد
والقوة على تلك الافعال قلت توصيفهم بالمقربين
لكونهم اقدر بقربهم على ايقاع تلك الافعال في العالم والتصرف

في احوال

في احوال بني آدم ومنها انه قد اطرد في الكتاب والسنة
تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والرسل ولا يعقل له
جهة سوى الافضلية والجواب انه يجوز ان يكون ذلك
التقديم لجهة تقدمهم في الوجود او في قوة الايمان
بهم اقوى والاهتمام به لانهم باعتبار الوجود اخفى
فالايمان بهم اقوى وبالتحريض عليه احرى فالتقديم
لهم اولى واما العقليات فمنها ان
الملائكة روحانيات مجردة في ذواتها متعلقة بالهياكل
العلوية مبرأة عن ظلمة المادة وعن الشهوة والغضب
اللذين هما مبدأ الشرور والقبائح متصفة بالكمالات
العلمية والعملية بالفعل من غير شوائب الجهل والنقص
والخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج ومن احتمال
الغلط قوية على الافعال العجيبة واحداث السحب
والزلازل وامثال ذلك مطلعة على اسرار الغيب ماضيها
وآتيها سابقة الى انواع الخير ولا كذلك حال البشر
والجواب ان مبنى ذلك على قواعد الفلسفة دون الملة
ومنها ان اعمالهم المستوجبة للمثوبات اكثر لطول
زمانهم وادوم لعدم تخلل الشواغل واقوم لسلامتها عن
مخالطة المعاصي وعلومهم اكمل واكثر لكونهم نورانيين
روحانيين يشاهدون اللوح المحفوظ المنتقش بصور
الكائنات والاسرار المغيبات والجواب ان هذا
لا يمنع كون اعمال الانبياء وعلومهم افضل وانهم اكثر ثوابا
بجهات اخر كقهر المضاد والمنافي وتحمل المتاعب في المشاق

والمصائب ونحو ذلك وهاهنا مباحث نفيسة بسطناها
بالاصل لا نقص بالاشارة الي مقاصدها الاول ذكر صاحب
منهج الاصليين ان محل الخلاف غير نبينا محمد صلي الله عليه وسلم فانه
افضل خلق الله اجمعين بالاجماع كما سلف الثاني ذهب
جماعة الي الوقف عن التفضيل بين الفريقين وجماعة اخري
الي السكوت عن القول بذلك مع اعتقاد ما ادي اليه الدليل
وسبق قولان وسياتي قول سادس مفصل الثالث
قال القاضي وكلاهما فضل انما يفضل باعتبار كثرة الثواب
والعمل وفي شرح المقاصد التصريح بانه في كثرة
الثواب وسائر الكمالات وقال ابن المنير مذهب
اهل السنة ان الرسول افضل من الملك باعتبار الرسالة
لا باعتبار عموم الاوصاف البشرية ولو كانت البشرية
بمجردها افضل من الملائكة لكان كل البشر افضل من
الملائكة معاذ الله وقال العز بن عبد السلام ان فاضل
مفاضل بينهما من جهة تفاوت الاجساد التي هي مساكن
الارواح فلا شك ان اجساد الملائكة افضل فان اجسادهم
من نور واجساد البشر من لحم ودم وان فاضل بين ارواح
البشر وارواح الملائكة مع قطع النظر عن الاجساد فارواح
الانبيا افضل انتهي والذي يظهر انه لا اختلاف بين
هذه الاقوال فتاملها الرابع قضية اطلاقات
العلماء جريان الخلاف في التفضيل بين الانبيا وبين
مطلق الملائكة وخصه الرازي في الاربعين والبلقيني
في منهج الاصليين بالعلوية وقضيته ان الانبيا
افضل

افضل من الملائكة السفلية اجماعا وفي كلام بعضهم التصريح
بان المراد بالعلوية سكان السموات وان المراد بالسفلية
سكان الارض الخامس هذه المسالة لا شك انها من
مسايل الاعتقادات التي يطلب فيها القطع لكنه لا يتلقى
الا من السمع وغاية ما جا منه انه انما افاد الظن
وبه يحصل الاكتفا عند العجز عن اليقين والقطع وتسامح
السعد حيث قال ولا خفا في ان هذه المسالة ظنية يكتفي
فيها بالادلة الظنية ولما ذكر البيهقي هذه المسالة
وبسط ادلتها قال والامر فيها سهل اذ ليس فيها من
الفايدة الا معرفة الشي علي ما هو به قال الزركشي واستفدنا
منه انه لا يجب ذكره في العقيدة بخلاف ما يقتضيه كلام ابن
السبكي انتهي قلت ظواهر كلامهم هو ما يقتضيه
كلام ابن السبكي وعبارة ابن الفاكهاني هذه المسالة ليست
بالبعيدة في الاعتقاد بل الامر فيها سهل يعني لا يلزم لحوق
مطلق الاثم له اذ المدعي هو الوجوب المطلق السادس
تقدم ان مذهب جمهور المسلمين ان الملائكة اجسام نورانية
لطيفة قادرة علي التشكل باشكال شريفة مختلفة مستدلين
بان الرسل كانوا يرونهم كذلك وذهب طايفة من النصارى
الي انهم النفوس الفاضلة البشرية المفارقة للابدان
وزعم الحكما ان الملائكة جواهر مجردة مخالفة للنفوس الناطقة
في الحقيقة منهم من شانه الاستغراق في معرفة الحق
والتنزه عن الاشتغال بغيره كما وصفهم في محكم تنزيله
بقوله يسبحون الليل والنهار لا يفترون وهم العلويون

والمقربون ومنهم من شانه تدبير الامر من السما الي الارض
علي ما سبق به القضا وجري به العلم الالهي لا يعصون الله
ما امرهم ويفعلون ما يومرون وهم المدبرات امرا وهولا
منهم سماوية ومنهم ارضية السما ــــــع انما لم توصف
الملائكة بالذكورة والانوثة لانه لم يدل عليه دليل عقل
ولم يرد به صحيح نقل وزعم عبدة الاوثان انهم بنات الله
سبحانه باطل وافترا في شانهم كما ان زعم اليهود ان الواحد
فالواحد منهم قد يرتكب الكفر ويعاقبه الله تعالى
بالمسخ تفريط وتقصير في حقهم الثاني ــــ قال النووي
في شرح صحيح مسلم رحمهما الله تعالى يجوز في حق
البشر غير الانبيا روية الملائكة انتهى وذكر العارف
بالله تعالى سيدي عبد الوهاب في كتابه العهود انه
لا يجتمع روية الملك وكلامه الا للانبيا فاما غيرهم فاما
يراهم ولا يكلمهم او يكلمهم ولا يراهم انتهى قلت ــــ بل
في كلام السعد خلافه وفي حديث مسلم ان رجلا
خرج لزيارة اخ له في الله فارسل الله له ملكا على مدرجته
فقال له اين تريد فقال زيارة اخ لي في الله تعالى فقال له
ان الله يحبك كما احببته او كما قال فربما يشكل عليه
وقد ــــ يقال لعله لم يره حين المكالمة كما قد يقال
في مكالمة الملائكة لمريم رضي الله عنها علي اني رايت
في كلام الغزالي ان المختص بالانبيا انما هو تكليم
الملائكة بالاحكام التكليفية على وجه التشريع فقط
والحمد لله اعلم التاسع ــــ قال النووي ايضا

الجن

الجن موجودون وقد يراهم بعض الادميين واما قوله
تعالى انه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم فمحمول على
الغالب ولو كانت رويتهم محالا ما قال النبي صلى الله
عليه وسلم في الشيطان الذي تفلت عليه في صلاته لقد هممت
ان اربطه حتى تصبحوا تنظرون اليه اجمعون او كلكم ويلعب
به ولدان المدينة وقال القاضي عياض وقيل رويتهم على
خلقتهم وصورهم الاصلية ممتنعة لظاهر الاية الا الانبيا
صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين ومن خرقت منه العادة وانما
يراهم بنو ادم في صور غير صورهم كما جا في الاثار قلت
هذه دعوى مجردة فان لم يصح لها مستند فهي مردودة انتهى
قال المازري الجن اجسام لطيفة روحانية تتشكل بالاشكال
الكثيفة تتمــــة القول الكاشف للحق في الملائكة
والجن والشياطين قول السعد وعندنا ظاهر الكتاب والسنة
وهو قول اكثر الامة ان الملائكة اجسام لطيفة نورانية
قادرة على التشكل باشكال مختلفة كاملة في العلم والقدرة على
الافعال الشاقة شانها الطاعات ومسكنها السموات
هم رسل الله الى انبيايه عليهم السلام وامناوه على وحيه
يسبحون الليل والنهار لا يفترون لا يعصون الله ما امرهم
ويفعلون ما يومرون والجن ــــ اجسام لطيفة هوائية
تتشكل باشكال مختلفة وتظهر منها افعال عجيبة منهم
المومن والكافر والمطيع والعاصي والشياطين ــــ اجسام
نارية شانها القا الناس في الفساد والغواية بتذكير
اسباب المعاصي واللذات وانسا منافع الطاعات

وقف على تعريف الملائكة

وقف على تعريف الجن والشياطين

وما اشبه ذلك علي ما قال تعالي حكاية عن الشياطين وما كان لي
عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني
ولوموا انفسكم قيل تركيب الانواع الثلاثة من امتزاج
العناصر الاربعة الا ان الغالب علي الشياطين عنصر
النار وعلي الاخرين عنصر الهوا وذلك لان امتزاج العناصر
قد لا يكون علي القرب من الاعتدال بل علي قدر صالح من غلبة
احدها فان كانت الغلبة للارضية يكون الممتزج مايلا
الي عنصر الارض وان كانت للمائية فالي الما او للهوائية
فالي الهوا او للنارية فالي النار لا يبرح ولا يفارق الا
بالاجبار او بان يكون حيوانا فيفارق بالاختيار مثل
ما يعيش في الما كالضفادع او غيره كحشرات الارض
مثلا وليس لهذه الغلبة حد معين بل يختلف الي مراتب
بحسب انواع الممتزجات التي تسكن هذا العنصر
ولكون الهوا والنار في غاية الشفيف واللطافة
كانت الملايكة والجن والشياطين بحيث يدخلون
المنافذ والمضايق حتي في اجواف الانسان ولا يرون
بحس البصر الا اذا اكتسبوا من الممتزجات الاخر
التي تغلب عليها الارضية والمائية جلابيب وغواشي
فيرون في ابدان كابدان الناس او غيره من الحيوانات
والملايكة كثيرا ما يعاونون الناس علي اعمال يعجزون
عنها بقوتهم كالغلبة علي الاعدا والطيران في الهوا
والمشي علي الما ويحفظونهم خصوصا المضطرين عن كثير
من الافات واما الجن والشياطين فيخالطون

بعض

بعض الاناسي ويعاونونهم علي السحر والطلسمات والنيرنجيات
وما يشاكل ذلك واعترض علي هذا المذهب بان الملايكة
والجن والشياطين ان كانت اجساما ممتزجة من العناصر
يجب ان تكون مرئية لكل سليم الحاسة كساير المركبات
والا جاز ان تكون بحضرتنا جبال شاهقة واصوات
هايلة لا نبصرها ولا نسمعها والعقل جازم ببطلان
ذلك علي ما هو شان العلوم العادية وان كانت غلبة
اللطيف بحيث لا تجوز روية الممتزج يلزم ان لا يروا
اصلا وان تتمزق ابدانهم وينحل تركيبهم بادني سبب
واللازم باطل لما تواتر من مشاهدة بعض الانبيا والاوليا
اياهم ومن بقايهم زمانا طويلا مع هبوب
الرياح العاصفة والدخول في المنافذ الضيقة وايضا
لو كانوا من المركبات المزاجية لكانت لهم صور نوعية
وامزجة مخصوصة تقتضي اشكالا مخصوصة كما في ساير
الممتزجات فلا يتصور التشكل بالاشكال المختلفة
وحاصل الجواب منع الملازمة اما علي القول باستناد
الممكنات الي القادر المختار فظاهر لجواز ان يخلق
رويتهم في بعض الابصار دون البعض وان يحفظ بالقدرة
والارادة تركيبهم وتتبدل اشكالهم واما علي القول
بالايجاب فلجواز ان يكون فيهم من العنصر الكثيف ما تحصل
معه الروية لبعض الابصار دون بعض وفي بعض الاحوال
دون بعض او يلطف واحيانا في اجسام كثيفة هي بمنزلة
الغشا والجلباب لهم فيبصروا وان تكون نفوسهم

او امزجتهم او بصورهم النوعية بحيث تعتني حفظ تركيبهم عن الاخلال و تبدل اشكالهم بحسب اختلاف الاوضاع والاحوال او يكون فيهم من الفطنة والذكا ما يعرفون به جهات هبوب الرياح وساير اسباب اخلال التركيب فيحترزون عنها ويأوون الي اماكن لا يلحقهم فيها ضرر واما الجواب بانه يجوز ان تكون لطافتهم بمعنى الشفافة دون رقة القوام فلا يلايم ما يحكي عنهم من النفوذ في المنافذ الضيقة والظهور في ساعة واحدة في صور مختلفة بالصغر والكبر ونحو ذلك هذا والملايكة عند الفلاسفة عبارة عن العقول المجردة والنفوس الفلكية وتخص باسم الكروبيين منهم ما لا يكون له علاقة مع الاجسام ولو بالتاثير والقايلون منهم ايضا بالجن والشياطين زعموا ان الجن جواهر مجردة لها تصرف وتاثير في الاجسام العنصرية من غير تعلق النفوس البشرية بابدانها والشياطين هي القوى المتخيلة في افراد الانسان من حيث استيلاوها على القوة العاقلة وصرفها عن جانب القدس واكتساب الكمالات العقلية الي اتباع الشهوات واللذات الحسية والوهمية ومنهم من زعم ان النفوس البشرية بعد مفارقتها الابدان وقطع العلاقة منها ان كانت خيرة مطيعة للدواعي العقلية فهم الجن وان كانت شريرة باعثة على الشرور قليلة المعرفة معينة علي الضلالة والانهماك في الغواية فهم الشياطين

قال

قال السعد وبالجملة فالقول بوجود الملايكة والجن والشياطين مما انعقد عليه اجماع الآرا او نطق به كلام الله تعالى وكلام الانبيا عليهم السلام وحكي مشاهدة كثير من العقلا وارباب المكاشفات من الاوليا فلا وجه لنفيها كما لا سبيل الي اثباتها بالادلة العقلية والله اعلم

فايدتان الاولى قال ابن اقبرس في شرح الشفا فان قلت ما معنى تشكل الملايكة والجن في صور مختلفة ولا قدرة لمخلوق على تغيير خلقهم قلت قال القاضي ابو يعلي لا قدرة للجن علي تغيير خلقهم ولا علي نقل صورهم الي صور اخرى لان ذلك انما يكون بنقض البنية وتفريق الاجزا واذا انتقضت البنية بطلت الحياة واستحال وقوع الفعل من الجملة فكيف تنقل نفسها وانما ذكر باعتبار جواز ان يعلمهم الله كلمات وضربا من ضروب الافعال اذا فعله او تكلم به نقله الله من صورة الي صورة فيقال انه قادر علي التصوير والتخييل ويحمل علي هذا تصوير جبريل في صورة دحية وتصوره لمريم بشرا سويا قال ابن اقبرس ويجوز ان يكون الله تعالى قد جعل لهم قوة التشكل عند ارادتهم ذلك لانهم ارواح ومن ذلك ان الانبيا ترى في المنام وقد ورد ان الشيطان لا يتمثل في صورة الانبيا وتكرار رواحهم والله تعالى هو الفاعل لذلك علي الحقيقة فانه الفعال لما يريد انتهى قلت قوله ويجوز الخ ينبغي ان يعتمد ويعول عليه

بيان معنى تشكل الملايكة والجن

والله اعلم التانيبة قال السعد ذهب بعض المتالهين
من الحكما ونسب الي القدما الي ان بين عالمي المحسوس
والمعقول واسطة تسمي عالم المثل ليس في تجرد
المجردات ولا في مخالطة الماديات وفيه لكل موجود من
المجردات والاجسام والاعراض حتي الحركات والسكنات
والاوضاع والهيات والطعوم والروائح مثال قايم بذاته
معلق لا في مادة ومحل يظهر للحس بمعونة مظهر كالمراة
والخيال والما والهوا ونحو ذلك وقد ينتقل من مظهر
الي مظهر وقد يبطل كما اذا فسدت المراة او الخيال
او زالت المقابلة او التخيل وبالجملة هو عالم عظيم الفسحة
غير متناه يحذو حذو العالم الحسي في دوام حركة
افلاكه المثالية وقبول عناصره ومركباته اثار حركات
افلاكه واشراقات العالم العقلي وهذا ما قال
الاقدمون ان في الوجود عالما مقداريا غير العالم
الحسي لا تتناهي عجايبه ولا تحصي مدنه ومن
جملة تلك المدن جابلقا وجابرصا وهما مدينتان
عظيمتان لكل منهما الف باب لا يحصي ما فيهما من الخلايق
ومن هذا العالم تكون الملايكة والجن والشياطين
والغيلان لكونها من قبيل المثل او النفوس الناطقة
المفارقة الظاهرة فيها وبه تظهر المجردات في صور
مختلفة بالحسن والقبح واللطافة والكثافة وغير ذلك
بحسب استعداد القابل والفاعل وعليه بنوا امر
المعاد الجسماني فان البدن المثالي الذي يتصرف فيه

النفس

النفس حكمه حكم البدن الحسي في ان له جميع الحواس الظاهرة
والباطنة فيلتذ ويتالم باللذات والالام الجسمانية
وايضا يكون من الصور المعلقة نورانية فيها نعيم
السعدا وظلمانية فيها عذاب الاشقيا وكذا
امر المنامات وكثير من الادراكات فان جميع ما يري في
المنامات او يتخيل في اليقظة بل يشاهد في الامراض
وعند غلبة الخوف ونحو ذلك من الصور المقدارية التي
لا تحقق لها في عالم الحس كلها من عالم المثل وكذا
كثير من الغرايب وخوارق العادات كما يحكي عن بعض
الاوليا انه مع اقامته ببلدته كان من حاضري المسجد
الحرام ايام الحج وانه ظهر من بعض جدران البيت
او من كوة او من بيت مسدود الابواب والكوات وانه
احضر بعض الاشخاص او الثمار او غير ذلك من مسافة بعيدة
جدا في زمان قريب الي غير ذلك والقايلون بهذا
العالم منهم من يدعي ثبوته بالمكاشفة والتجارب الصحيحة
ومنهم من يحتج بان ما يشاهد من تلك الصور الجزئية
ليست بعدم صرف ولا من عالم الماديات وهو ظاهر
ولا من عالم العقل لكونها ذوات مقدار ولا بمرتسم في
الاجزا الدماغية لامتناع ارتسام الكبير في الصغير
ولما كانت الدعوة عالية والشبهة واهية لم يلتفت
اليه المحققون انتهي خاتمة الملايكة من
جملة الحيوانات وهم اكثر انواعها لما ورد ان البيت
المعمور يدخله كل يوم سبعون الف ملك ثم يخرجون فلا يعودون

اليه ابدا ولا يعرف في جميع الحيوانات ما يتجدد من نوعه كل يوم
هذا المقدار بالنص كما انهم اقوى الحيوانات واشدها
ورؤساهم اسرافيل وامامهم ميكائيل والظاهر جبريل لانه
افضلهم وميكائيل يليه والثلاثة مع عزرائيل افضل الملائكة
لانهم الرؤسا وجزم ابن عبد السلام بان الملائكة
لا ترى ربها قال لان عموم قوله تعالى لا تدركه الابصار
اخرج عنه المؤمنون فبقي على عمومه في الملائكة الابرار
وقال ان لفظ المؤمنين مخصوص في عرف الشرع بمن آمن
من البشر كما جزم البدر الزركشي بانهم لا يجازون
على اعمالهم وحمل قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات
اوليك هم خير البرية جزاؤهم عند ربهم جنات عدن على بني
ادم قال لان الملائكة لا يجازون بل هم خدم لاهل الجنة ثم
ذكر كلام العز السابق واقره قلت وفيما قاله نظر
وعبارة الشفا اجمع المسلمون على ان الملائكة مؤمنون
فضلا وسياتي باقيه فعليه حكاية الاجماع على خلاف
ما ادعاه والله اعلم ولما قدم طريق الاشعرية
رحمه الله تعالى في تفضيل الانبيا على الملائكة مطلقا
وتفضيل الملائكة على غير الانبيا مطلقا اتى راي طريق
الماتريدية على طريق التخلص وهو في فن البديع
الخروج من غرض الى اخر بمناسبة بقوله هذا
الحكم علم او هو المعتقد عندنا او الحكم هذا فهو مبتدا
او خبر وخراج يقع لغاية مناسبة الاقتضاب فهو الخروج
من غرض

من غرض الى اخر لا بمناسبة نحو هذا وان للطاغين لشر
ماب وفائدته تمرين تقرير الحكم وتقويته في ذهن
السامع فالواو بعده للاستيناف نحو هذا وان للطاغين
لشر ماب ومثله وقوم من الماتريدية واختاره الصفار
والنسفي فضلوا بالضاد المعجمة المشددة اذ اي في
الزمن الماضي او حين والمضاف اليه فضلوا بالضاد المعجمة
اي وقت خوضهم في التفضيل بين فريقي البشر والملك
فقالوا رسل البشر كموسى افضل من رسل الملائكة كجبريل
ورسل الملائكة كاسرافيل افضل من عامة البشر وهم غير
الانبيا من البشر كابي بكر وعمر وعامة البشر كالاوليا
افضل من عامة الملائكة وهم غير الرسل منهم كحملة العرش
محتجين على تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر بالاجماع
بل الضرورة وعلى تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة
وعامة البشر على عامة الملائكة بالوجوه التي سبق ذكرها
صدر البحث هذا هو المشهور في النقل عن الماتريدية
وفي منهج الاصلين للسراج البلقيني والمختار عند الحنفية
ان خواص البشر وهم الرسل افضل من جملة الملائكة والملائكة
الخواص افضل من الانبيا غير المرسلين والانبيا غير
المرسلين افضل من غير الخواص من الملائكة ومنهم من وقف
في التفضيل بين صالحي البشر والملائكة فلعل الحاكي
في التفضيل كما يشعر به قوله والمختار ولما احتمل الحال
عند الناظم ابهم بيانه تنبيه قال ابو المظفر السمعاني

قوله افضل من عامة البشر اي وهم اولياؤهم كابي بكر وعمر فليس المراد بعامة البشر عموم الناس هـ

وقف ح

اتفقوا على ان العصاة من المومنين دون الانبيا واما
المطيعون فاختلفوا في المفاضلة بينهم وبين الملايكة
على قولين ولما حكى ابو يونس المالكي القولين اللذين
اشار اليهما قال والاكثرون منا على ان المومن الطايع افضل
من الملايكة وفي منهج الاصليين واما الصالحون من البشر
من غير الانبيا فاكثر العلما على تفضيل الملايكة عليهم
وعندنا ان من كان منهم تقيا نقيا موفقا للعمل
على ذلك فهو مفضل على الملايكة باعتبار المشاق في عبادته
مع ما فيه من الدواعي الى الشهوة وتحيز بها لا سيما من
كان خليفة لسيد الاولين والاخرين انتهى ولا تشكل
ان عزوه للاكثر معارض لعزو المالكي لهم فلعلنا ولقد
اجبنا عنه بالاصل فان قلت كيف يذهب ذاهب
الى تفضيل غير الانبيا من البشر مع انتفاء عصمتهم على بعض
الملايكة مع ثبوت عصمتهم قلت قال في منهج الاصليين
ليس الكلام في التفضيل من حيث العصمة وعدمها وانما
الكلام فيه من حيث المشقة الحاصلة للعابد من البشر
ومع ذلك فلا يكون ولي افضل من نبي انتهى ومراده من
حيث الثواب اللازم للمشقة فتامله فلما بين
ما اختلف الاشاعرة والماتريدية فيه من التفضيل بين
البشر والملايكة بين ما اتفقوا عليه منه بقوله وبعض
كل بالرفع على الابتدا والمضاف اليه كل محذوف اي فريق
من الانبيا والملايكة بعضه اي كل فريق منهما فهو
منصوب بما بعد قد التحقيقية من قوله قد يفضل

الواقع

الواقع خبرا للمبتدا يعني ان مما يجب اعتقاده ايضا ان بعض
الانبيا كاولي العزم افضل من غيرهم وبعض اولي العزم
كمحمد صلى الله عليه وسلم افضل من غيره منهم كابراهيم عليه
السلام وهو افضل ممن بقي كما قدمنا بيانه لقوله
تعالى ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض تلك الرسل
فضلنا بعضهم على بعض وان بعض الملايكة كالرسل
منهم افضل من غيرهم منهم وبعض الرسل كجبريل افضل
من غيره منهم كميكايل وهو افضل ممن بقي لقوله تعالى
الله يصطفي من الملايكة رسلا تنبيهان الاول
تقدم ان جبريل وميكايل واسرافيل وعزرايل روساء الملايكة
وتقدم ان المختار الوقف فيما بين اسرافيل وجبريل
وتقدم ان افضل الرسل اولوا العزم وان افضلهم محمد
صلى الله عليه وسلم ثم ابراهيم عليه السلام وتقدم الوقف
فيما بين الباقي فافضل الخلق محمد صلى الله عليه وسلم وتقدم
الخلاف فيمن يليه من اولي العزم ثم بقية اولي العزم ثم
بقية الرسل ثم الانبيا غير الرسل على ان الرسل فيما بينهم
متفاضلون وكذلك الانبيا ايضا كما يعلم من الاية
الشريفة السابقة ثم رؤسا رسل الملايكة ثم من يليه منهم
ثم بقيتهم ثم غير الرسل منهم ثم هم متفاوتون فيما بينهم
وبعد التفضيل ما اجملناه ان لا يقولنا والانبيا
يلونه في الفضل وبعضهم ملايكة ذي الفضل على ما اشرنا

البد بقولنا ثمة من حيث الجملة الثاني الواجب اعتقاد
الافضلية والمفضولية تفصيلا فيما علم تفصيلا بقاطع او ظني
صحيح وان لم يفد اليقين واجمالا فيما علم اجمالا كما ان اكثر احكامه
اوضحناه فيما مر عن ابن عباد ويمتنع الهجوم على
التعيين فيما لم يرد فيه من التوقيف ببيان ولو ظننا
فيما يكتفى فيه بالظنيات كهذه المباحث وقد علم
علام النظم كلا من التفصيلي والاجمالي كما لا يخفى
ولما كان خرق العادة وهي تكرر الشيء ايما كسلب
النطق عن الجماد او غيرها كطلوع الشمس كل يوم من
مشرقها وغير ذلك مما هو معنى برهان يخرج الحكم على خلاف
كوجود النطق مع فقد البنية المخصوصة كتسبيح
الحصا في كفه عليه السلام وكطلوع الشمس من مغربها
في بعض مستقبل الايام جايزا عقلا وواجبا شرعا كما
ثبت في معجزات الانبيا الكرام وكان الايمان بذلك واجبا
على مكلفي الثقلين من الانام اشار الى ذلك بقوله بوقوع
جنس المعجزات جمع معجزة ماخوذة من العجز
المقابل للقدرة وحقيقة الاعجاز تصيير الغير الشخص عاجزا
استعير هنا للاظهار ثم حول الاسناد ايضا عن
الباري تعالى اذ حق الكاينات ان تضاف وتنسب اليه
لانه المؤثر الحقيقي واسند مجازا الى ما هو سبب العجز
اعني الخارق ثم جعل المعجز علما جنسيا له وزيدت
فيه التا للنقل من الوصفية الى الاسمية عما قاله
في الحقيقة وقيل ان التا فيها للمبالغة كما في علامة

مطلب المعجزات

ونسابة

ونسابة وصفي لما ذكر وذكر امام الحرمين بناء على راي الاشعري
ان جا هنا تجوزا اخر هو استعمال العجز في عدم القدرة
كالجهل في عدم العلم وهو في الحقيقة ضد القدرة ومقامه
ان لا يتعلق الا بالموجود بما يتعذر عليه حتى يكون اطلاق
العجز على الزمن انما هو باعتبار عجزه عن القعود بمعنى
انه وجد منه اضطرار الاختيار لا باعتبار عدم قدرته
على القيام وحينئذ فلو تحقق العجز عن المعارضة
لوجب ان تكون المعارضة الاضطرارية موجودة
وهو باطل وحاصله ان الخارق المأتي به
ان لم يكن من جنس مقدور البشر فلا يصح اطلاق
العجز حقيقة على عدم فعل ما ليس بمقدور وهم
وان كان من جنس مقدورهم فالعجز عند الاشعري
يقارن المعجوز عنه والمعارضة منتفية فلا يصح ثبوت
عجز متعلق بها فقد تسمح واطلق العجز على
انتفاء القدرة كما يتسامح في الجهل ويطلق على
انتفاء العلم قال السعد ايما قال امر ليتناول الفعل كانفجار
الماء من بين الاصابع الشريفة وعدمه كعدم احراق النار
ابراهيم عليه السلام ومن اقتصر على الفعل جعل المعجز ههنا
كون النار بردا وسلاما او بقا الجسم على ما كان عليه
من غير احتراق واحترز بقيد المقارنة للتحدي
عن كرامات الاوليا والعلامات الارهاصية التي تتقدم
بعثة الانبيا وعن ان يتخذ الكاذب معجزة من مضى

من الانبياء او ما تقدم لدي السنين الماضية حجة لنفسه
وبقيد عدم المعارضة عن السحر والشعبذة واعترض
على هذا التعريف بامور الاول انه لا بد من قيد
الظهور على يد المدعي ومن جهته احترازا عن ان تتخذ
الكاذب معجزة غيره المقارنة لدعواه معجزة له
فتصير خروجا بالغاية ولا بد من قيد الموافقة للدعوى
احترازا عما اذا قال معجزتي نطق هذا الجماد فنطق
بانه مفتر كذاب ولهذا قال الشيخ ابو الحسن
هي فعل من الله تعالى او قايم مقام الفعل يقصد بمثله
التصديق وقال بعض اصحابه هي امر قصد به اظهار
صدق من ادعى الرسالة الثاني ان القوم عدوا
من المعجزات ما هو متقدم غير مقرون بالتحدي ولا مقصود
به اظهار الصدق لعدم الدعوى كاظلال الغمام وتسليم
الحجر والمدر ونحو ذلك الثالث ان المعجزة قد تتاخر عن
التحدي كما اذا قال معجزتي ما يظهر في المستقبل فظهرت
فيه واجيب عن الاول بان قيد مقارنة التحدي مشعر بان
الخارق من جهة المتحدي كما هو مشعر بان ذلك الخارق
مصدق له والا فلا فايدة له في مقارنة تحديه وعن
الثاني بان عد الارهاصات من جملة المعجزات انما
هو على سبيل التجوز بالتغليب والتشبيه كما تعرفه
عند تعرضنا لعد الخوارق وعن الثالث بان
الخارق المتاخر ان كان تاخره بزمن يسير بحيث يعد
مثله في العرف مقارنا فلا اشكال بانطباق الحد عليه

وان كان

وان كان تاخره بزمان طويل بحيث لا يعد مثله في العرف مقارنا
فالمعجزة عند من شرط مقارنة الخارق للدعوى هي الاخبار
عن حصول ذلك الخارق ولا شك في مقارنته ذلك الاخبار
للدعوى فانه اخبار بالغيب غايته ان العلم
باعجازه تراخى الى وقت وقوع ذلك الخارق نعم
من جعل ذلك الخارق المتراخي معجزة كان لا يشترط المقارنة
تلخيص المحققون على انه يشترط في تسمية المعجزة
سبعة امور اولها ان يكون فعلا لله تعالى او ما يقوم
مقامه من الترك لتصور كونه تصديقا منه سبحانه وتعالى
وثانيها ان يكون خارقا للعادة اذ لا اعجاز دونه وثالثها
ان يكون ظهوره على يد مدعي النبوة ليعلم انه تصديق له
ورابعها ان يكون مقارنا للدعوى حقيقة او حكما
اذ لا شهادة قبل الدعوى قال بعضهم ولو بلحظة وقد
علمت حال الشاهد المتاخر وينبغي حمل المتاخر على ما لم
ينص مدعي الرسالة على التوقيت له كما يعلم مما ياتي
وخامسها ان يكون موافقا للدعوى اذ المخالف لا يعد
تصديقا كفتق الجبل بعد دعوى مدعي الرسالة ان معجزته
فلق البحر في مقام تعيين الخارق كما ياتي وسادسها
ان لا يكون مكذبا له ان كان مما يعتبر تكذيبه كقوله معجزتي
نطق هذا الجماد فنطق بانه مفتر كذاب فانه يدل على
كذبه بخلاف ما لو قال معجزتي نطق هذا الانسان
الميت او احياؤه فحيي وقال انه مفتر كذاب فانه لا يدل
على كذبه لان المعجزة انما هي نطقه او احياؤه وبعد ذلك

على هذه الامور السبعة

[illegible]

على معنى التحدي

هو مكلف مختار وربما اختار الكفر على الايمان وسابعها
ان تتعذر معارضته الا من نبي مثله فان هذا هو حقيقة
الاعجاز وقد انطبق عليها قول السعد في شرح عقايد
النسفي هي امر يظهر بخلاف العادة على يد مدعي النبوة
عند تحدي المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان
بمثله كما بينه بعض المحققين من خدمته وهاهنا
تنبيهات الاول الراجح ان التحدي دعوى الرسالة
وقيل هو طلب المعارضة لما جعله شاهد الدعواه فيعجز
الغير عن الاتيان بمثله ما صنع قايلا بانه هو الذي
يشعر به قولهم تحديت فلانا اذا باريته في الفعل ونازعته
الغلبة وتحديته للقراءة أيُّنا اقرأ الثاني صرحوا
بانه لا يشترط في حق المتحدي تعيين الخارق بل لو قال
انا اتي بخارق لا يقدر غيري على مثله كفى انتهى نقله
بعض المتاخرين قلت والصواب انه لا يشترط ان يقول
ولا يقدر احد غيري على مثله او ولا ياتي احد بمثله كما
صرح به في شرح المقاصد الثالث قال بعضهم
لا يشترط دعوى التحدي بالفعل مع كل خارق بل حيث ادعى
النبوة والرسالة اول مرة كفى بذلك ذكر بعضهم ان نبينا
صلى الله عليه وسلم لم يتحد الا بالقران دون غيره من المعجزات مع كثرة
معجزاته الرابع جوز القوم ظهور الخارق على يد
المتاله لقيام الادلة القطعية على كذبه في دعوى الالوهية
كتجسمه وتحيزه وتكونه وربما كان اعور كالدجال
ولم يجوزوا ظهوره على يد المتنبي لعسر التمييز بين

النبي

النبي والمتنبي الخامس لو وقت النبي الخارق بزمان ياتي مع
كبر انه لا يصح منه تكليف الناس بالتزام شرعي ناجز قبل
حصوله لانتفاء الدال على صدقه والعلم به الان لكن لو بين
الاحكام وعلق التزامها بوقوع الخارق صح عند الامام
ولم يصح عند القاضي ويؤخذ من التعليل ان محل ذلك الخارق
المؤسس دون المؤكد تامله السادس امتناع
بعدم المعارضة ان لا يظهر مثل ذلك الخارق ممن ليس
بنبي واما من نبي اخر فلا امتناع السابع زاد بعضهم
في المعجزة قيدا اخر وهو ان تكون واقعة في زمان التكليف
وقبل نقض العادات لان ما يقع في الاخرة من الخوارق فليس
بمعجزة لو فرض ادعاؤه كذلك ولان ما يظهر عند ظهور
اشراط الساعة وانتهاء التكليف لا يشهد بصدق
الدعوى لكونه في زمان نقض العادات وتغير الرسوم
وتعقب بعضهم من قيودها قيد خرقها للعادة بل قال
وانما المدار على حصول العلم بالجواز وهو مستفاد من
حصول العلم بصدق الاتي بها ولذا لم ينص على اعتباره
صاحب المواقف وفيه نظر بيناه بالاصل الثامن ظواهر
كلامهم دالة على صحة صدور المعجزة على يد نبي غير رسول
ووقع للسعد في صدر شرح عقايد النسفي ما يشعر
باعتبار الرسالة حيث قال المعجزة امر خارق للعادة
قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول من عند الله
وتوقف بعض المحققين من خدمته في ذلك حيث قال واما
اعتبار الرسول في تعريف المعجزة فان صح ثبوت المعجزة
لغير الرسول من الانبيا تنبا على ان المقصود تعريف معجزة

خاصة وهي معجزة نبينا عليه الصلاة والسلام ليتمسك باقواله
وليجتنب افعاله اخبر الرسول دون خبر النبي انتهى ولم اقف على
نص صريح فيه من امام يعول عليه الا ما صرح به مرة كمال
في بعض مسايل رسالته ومثله لابن كمال باشا ومثلهما
للعارف السنوسي في شرح الكبرى في مباحث المعجزة ولم
يعزه احد منهم لقايل والله اعلم التاسع حكى بعض
شراح الارشاد عن امام الحرمين اشتراط كون المعجزة ليست
مما يتعلق به قدرة العباد وكسبهم بل تكون خارجة عن ذلك
كاحياء الموتى وتكثير الطعام ومشي الشجر وتسليم الحجر وخالفه
غيره وسياتي في كلام السعد انه مذهب المعتزلة
فاجاز كون تلاوته صلى الله عليه وسلم القران معجزة وكذا
المشي على الماء والتحليق في جو السما اذا وقع التحدي بهما
اذ تلك الحركات فعل لله تعالى وهي ايضا مقدورة للعباد
ومكتسبة لهم بمعنى ان القدرة الحادثة تتعلق بها من
غير تاثير وفيه مناقشة بيناها بالاصل العاشر
من اشتراطهم في المعجزة تعذر المعارضة يبطل قول البراهمة
قد استقر في اسرار الموجودات عجايب حتى ان من لم يعرف
حكم حجر المغناطيس في جذب الحديد قراه تعجب منه في بادي
الامر وقضى بانه مما يخالف العادات فلعل مدعي النبوة كاذب
وظهور الخارق على يده لعله لعلم عثر عليه من اسرار
الموجودات وبيان بطلانه انا انما نستدل بالخارق
اذا علمنا انه من قبيل المعجزات كاحيا الموتى وقلب العصا
ثعبانا وابرا الاكمه والابرص من غير معاناة ونحو ذلك مما

تقطع

تقطع قراينه الاحوال بانه ليس مما يدخل تحت الحيل والله اعلم
الحادي عشر اختلف الناس في صحة تاخر معجزة الرسول
الى موته حيث نص على ذلك وللاشعري فيه القولان واختار
الثاني الباقلاني والمعتزلة وان اختلف المدرك فقال المعتزلة
بنا على التحسين والتقبيح العقليين لو تاخرت حجته الى بعد
وفاته لكان في حال حياته غير واجب التوقير والتعظيم
والوفا بالحرمة ورعاية حق النبوة والرسالة وذلك منع
للخلق من الرتب السنية والمقامات العلية وذلك لا يحسن
فمع وجب كونه لطفا داعيا لصلاح البرية وجوابهم
انه مبني على اصل فاسد مترتب على ابطال ما يفعل على انه
يقال لهم لم لا يجوز ان يكون في ذلك صلاح بعض العباد لما
قد يعلمه الله سبحانه في طايفة منهم من الحسد والعناد
فاذا مات الحاسد وانحسمت مادة المعاند تلقى من
بقي ذلك بالقبول وقال القاضي الرسالة مرجعها الى تعلق
الخطاب بالرسول وذلك ممتنع بعد الموت فكيف تكون
الاية لا تتحقق الا في وقت امتناع ما هي اية عليه وايضا
القول بذلك يودي الى ابطال الكرامة اذ ما من كرامة الا ويجوز
على هذا ان تكون معجزة لنبي تاخرت الى بعد موته وايضا
تاخر ما يدل على الرسالة الى الوفاة تضييع معه فايدة
البعثة وهي العلم باحكام الله تعالى لعدم وجود الباعث
لهم عادة على حفظ ذلك واجيب اما عن الاول فبانه يتبين بعد
موته انه كان مخاطبا بتبليغ ما بلغه ولا يبعد امتناع تعلق
الخطاب عند وجود الاية فانها تدل على صحة ما سبق من دعواه

وقد جوزنا تاخر الاية الى زمن مضروب في حال الحياة فيجاب تجوزنا تاخرها
الى اجل مضروب بعد الوفاة وتبقى بذكره صدقه في سابق دعواه
واما عن الثاني فبان غايته بطلان كون الكرامة دليلا قطعيا
على ولاية من ظهرت على يده لتطرق هذا الاحتمال اليها ولا ريب
انا قائلون بموجبه فان دلالة الكرامة على الولاية ليست قطعية
ولو امنا فيها هذا الاحتمال الذي ذكر لاحتمال كونها استدراجا
وكون من ظهرت على يده من اهل عداوة الله وممن سبق له
القضا بانه ختم عليه بالشقاء ولهذا كان الاولون من السادة
الصوفية لا يثقون بها بل لا يزدادون معها الا خوفا واما
عن الثالث فبان قصاراه استبعاد وجود الحفظ منهم
لشرعه وذلك لا يصلح ان يكون دليلا على عدم الجواز على انه
يمكن تدوينه على وجه يتاتى معه حفظه بعد موته
هذا ان سلمنا امتناع تكليف ما لا يطاق واما ان قلنا
بجوازه فالامر في ذلك في غاية الوضوح وعلم من قولنا حتى نص
على ذلك انه انما ينبني عليه امتناع وقوعها بعد الموت بانتفائه
بخلاف الكرامة كما نص عليه القشيري والعلامة خليل المالكي في
بعض تعاليقه الثاني عشر قد رتبنا وقوع المعجزات ليعلم
امكانها من السياق علما اخرويا وهو ضروري عندنا وبعض
من انكر النبوة قدح فيه بما هو طنين صوت ذباب او نباح كلاب
فقال التجويز خوارق العادات سفسطة اذ لو جازت لجاز
ان ينقلب الجبل ذهبا والبحر دما والمدعي للنبوة شخصا
اخر غيره من علمه ظهرت المعجزة الى غير ذلك من المحالات
التي لا يتصور مثلها الا في الخيالات وعلى تقدير تسليم ثبوتها

لا تثبت

لا تثبت على الغائبين لان اقوى طرق نقلها التواتر وهو لا يفيد
اليقين لان جواز الكذب على كل واحد يوجب جوازه على
المجموع لكونه نفس الاحاد ولانه لو افاده لافاده خبر
الواحد لان كل طبقة تفرض عدد التواتر فعند فرض
نقصان واحد منه ان بقيت مفيدة لليقين وهكذا
الى الواحد فظاهر وان لم يبق كان المفيد هو ذلك الواحد
الزائد الذي فرض نقصانه ولانه غير مضبوط بعدد
بل ضابطه حصول اليقين فاثبات اليقين به يكون دورا
واجيب عن الاول بان المراد بخوارق العادات امور ممكنة
في نفسها ممتنعة بحسب العادة بمعنى انها لم تجر العادة
بوقوعها كانقلاب العصا حية ولا شك ان امكانها حينئذ
ضروري وابداعها ليس ابعد من خلق السموات
والارض وما بينهما والجزم بعدم وقوع بعضها كانقلاب
الجبل والبحر وهذا الشخص وامثال ذلك لا ينافي الامكان
الذاتي على ما تقرر في موضعه وعن الثاني بانه ربما يكون
مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد كقوة الحبل المؤلف من
الشعرات على ان المتواترات احد اقسام الضروريات
فالقدح فيها بما ذكر لا يستحق الجواب ومتعلق الجار
والمجرور قوله ابدوا اي اثبت الله تعالى نبوتهم
ورسالتهم فهو من باب اطلاق اللازم الذي هو التقوية
وارادة الملزوم الذي هو الثبوت فيكون كناية وحذف
الفاعل للعلم به بمعنى ان مما يجب اعتقاده ان الله سبحانه
صدق انبياءه ورسله باظهار خوارق العادات على ايديهم

مطابقة لدعواهم معجزة لكل اعجز من سواهم عن معارضتها
والاتيان بمثلها وذلك لانه لولا التأييد بالمعجزة لما وجب
قبول اقوالهم ولما بان الصادق في دعوى النبوة والرسالة
عن الكاذب وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بالصدق
ويتبين المبطل من المحق لا يقال هذا يوهم انه لا طريق
للعلم بالنبوة الا المعجزة على ما هو راي امام الحرمين وهو
خلاف الحق من كونها طريقا من طرق ثبوت النبوة لا انه
لا طريق اليه الا هي لانا نقول المراد لولا ذلك لما وجب على
كل احد من اتباعهم قبول اقوالهم ولما بان لكل احد منهم
الصادق في دعوى النبوة والرسالة عن الكاذب والله اعلم
تنبيه اعلم انهم اختلفوا في وجه دلالة المعجزة
على صدق الرسول فذهب جمع منهم القاضي واختاره السعد
الى ان دلالتها على ذلك عادية كدلالة قرائن الاحوال
على خجل الخجل ووجل الوجل فتنزل دلالتها على الصدق
عند التحقيق منزلة صريح التصديق لما جرت به العادة
من ان الله تعالى يخلق عقبها العلم الضروري بالصدق كما
اذا قام رجل في مجلس ملك بحضور جماعة وادعى انه رسول
هذا الملك وطالبوه بالحجة فقال الحجة ان يخالف هذا الملك
عادته ويقوم عن سريره ويقعد عليه ثلاث مرات ففعل الملك
ذلك فان فعله ذلك يكون تصديقا له ومفيدا للعلم الضروري
بصدقه من غير ارتياب فان قيل هذا تمثيل اي قياس
تمثيلي للغائب على الشاهد وهو على تقدير ظهور الجامع
انما يعتبر في العلميات لافادة الظن وقد اعتبر نحوه

بلا جامع

بلا جامع لافادة اليقين في العلميات التي هي اساس ثبوت الشرائع
على ان حصول العلم فيما ذكر من المثال انما هو لما شوهد
من قرائن الاحوال فلا يقتضي على من لم يشاهدها بالالتزام مادلت
عليه قلنا التمثيل انما هو للتوضيح والتقرير دون
الاستدلال ولا مدخل لمشاهدة القرائن في افادة العلم
الضروري لحصوله للغائبين عن هذا المجلس عند تواتر
القضية اليهم وللحاضرين منهم اذا فرضنا الملك في بيت ليس
فيه غيره ودونه حجب لا يقدر على تحريكها احد سواه وجعل
مدعي الرسالة حجته ان الملك يحرك تلك الحجب ساعته ففعل
فان قيل هاهنا احتمالات تنفي الدلالة على الصدق والجزم
وهي انواع الاول احتمال ان لا يكون ذلك الامر من الله تعالى بل يستند
الى المدعي لخاصية في نفسه او مزاج في بدنه او لاطلاع
على خواص في بعض الاجسام يتخذها ذريعة ووسيلة الى ذلك
او يستند الى بعض الملائكة او الجن او الى اتصالات كوكبية
واوضاع فلكية لا يطلع عليها غيره الى غير ذلك من الاسباب
الثاني احتمال ان لا يكون خارقا للعادة بل ابتداء عادة اراد
الله اجراءها او تكرر عادة لا تكون الا في دهور متطاولة
كعود الثوابت الى نقطة معينة الثالث احتمال ان يكون
مما يعارض الا انه لم يعارض لعدم بلوغه الى من يقدر على
المعارضة او لمواضعة من القوم وموافقة في اعلاء كلمته
او لخوف او لاستهانة وقلة مبالاة او لاشتغال بما هو اهم
او عورض ولم ينقل لمانع الرابع احتمال ان لا يكون لغرض
التصديق اما لانتفاء الغرض في فعله على ما هو المذهب واما

لثبوت غرض اخر مثلا ان يكون لطلفا بمكلف او اجابة لدعوته او معجزة
لنبي اخر او ابتلا للعبد لينال الثواب بالتوقف عن موجبه
او النظر او الاجتهاد في دفعه كما في انزال المتشابه او اضلالا
للخلق علي ما هو المذهب عندكم من ان الله يضل من يشا
من عباده وبعد تسليم انتفا الاحتمالات وكون المعجزة
بمنزلة صريح القول من الله بان المدعي صادق فهو لا يوجب
صدقه الا بعد ثبوت امتناع استحالة الكذب في اخبار
الله تعالي ولا سبيل الي ذكره بدليل السمع للزوم الدور
ولا بدليل العقل لان غايته ان الكذب قبيح وهو علي الله
مستحيل وثبوت المقدمتين بمجرد دليل السمع في حيز المنع
لانه من اصولكم ان لا حكم للعقل بتحسين ولا تقبيح
فالجواب اجمالا ان الاحتمالات والتجويزات العقلية لا تنافي
العلوم العادية الضرورية القطعية فنحن نقطع بحصول
العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة من غير التفات الي
ما ذكر من الاحتمالات لا بالنفي ولا بالاثبات كما تحصل
في المثال المذكور وان كان المتكلم علوما غنوما كذوبا
لا يبالي باغوا رعيته والاستهزا برسله وتفصيلا من وجوه
اما الاول فلانه قد علم مما مر في مبحثه ان لا موثر في الوجود
الا الله تعالي وحده سيما في مثل احيا الموتي وانقلاب العصا
حية وانشقاق القمر وكلام الحجر والمدر علي ان مجرد
التمكين وترك الدفع من فعل الحكيم القادر المختار كاف في
افادة المطلوب ولهذا ذهب المعتزلة الي ان المعجزة
تكون فعلا لله او واقعا بامره او بتمكينه واما الثاني

فلان

فلانه كلامنا فيما حصل الجزم بانه خارق للعادة وان المتحدين
به عجزوا عن معارضته مع كونهم احق بها ان امكنت لكثرة
اشتغالهم بما يناسب ذكره وكمالهم فيه وفرط اهتمامهم
بالمعارضة وتوفر دواعيهم ولهذا كانت معجزة كل نبي
من ما غلب علي اهل زمانه وتنهالكوا عليه وتفاخروا به
كالسحر في زمن موسي والطب في زمن عيسي والموسيقي
في زمن داوود والفصاحة في زمن محمد صلي الله عليه وسلم
واما الثالث فلانه لا خفا ولا خلاف في ترتب الغايات
والاثار علي بعض افعاله وان لم نجعلها اغراضا له علي
انا لا نقول انه فعل المعجزة لغرض التصديق بل انها دلت
علي تصديق من الله تعالي قايم بذاته سوا جعل من جنس
العلم او الكلام النفسي او غيرهما واما الرابع فلان
ظهور المعجزة علي يد الكاذب لا يه غرض فرض وان جاز
عقلا بنا علي شمول قدرة الله تعالي فهو ممتنع عادة معلوم
الانتفا قطعا كما هو حكم ساير العاديات فلو جوزنا
الخوارقها عن مجاريها جاز اخلا المعجزة عن اعتقاد الصدق
وجنبة تجويز اظهارها علي يد الكاذب واما بدونه ذلك فلا
لا استحالة العلم بصدق الكاذب ومنهم من قال باستحالته
عقلا ما لشيخ لافضايه الي التعجيز عن اقامة الدليل علي صدق
دعوي الرسالة والامام وكثير من المتكلمين لان المعجزة مدلولها
لها لازم بمنزلة العلم لا لاتقان الفعل فلو ظهرت من الكاذب
لزم كونه صادقا كاذبا وهو محال والماتريدية لايجابه
التسوية بين الصادق والكاذب وعدم التفرقة بين النبي والمتنبي

وهو لا يليق بالحكيم واما الخامس فلان محصل اظهار المعجزة
على يده يفيدنا العلم بصدقه وبتصديق الله اياه من غير افتقار
الى اعتبار كلام واخبار ومن ههنا يصح التمسك بخبر النبي عليه
السلام في اثبات الكلام وامتناع الكذب والنقص على ما مر
وذهب جمع منا ايضا الى ان دلالتها على ذلك عقلية
واليه ميل الاستاذ قال لولا ان خلق الله تعالى لهذا الخارق
في يد مدعي النبوة على وفق دعواه وتحديه مع عجز المتحدين
عن معارضته وتخصيصه بذلك يدل عقلا على ارادة الله
تعالى لتصديقه كما يدل عقلا تخصيصه سبحانه كل ممكن ببعض
ما جاز عليه بدلا عن مقابله على ذلك واعترض على هذا القول
بوجهين احدهما ان تصديق الله تعالى المدعي خبر عن صدقه
وخبره تعالى ازلي وكل ما هو كذلك يمتنع تعلق الارادة به
كالقدرة اذ لا يتعلقان الا بالممكنات كما علمت سابقا
واجاب عنه بعض المتاخرين بوجهين احدهما ان
التصديق الذي تعلقت به ارادته تعالى هو التصديق
لخصوص خلق هذا الخارق دالا على خبره بصدق رسله
فيكون خبره تعالى الدال على صدق رسله مدلولا لهذا
التصديق الحادث الذي هو متعلق لارادته تعالى وثانيهما
ان قولهم لتصديقه من قولهم يدل عقلا على ارادة الله تعالى
لتصديقه على حذف مضاف اي لصدق تصديقه اي لصدق
المدعي الناشئ عن تصديقه تعالى له بذلك الخارق انتهى
وفيهما تكلف ونظر بيناه بالاصل وثاني وجهي
الاعتراض ان دلالة المعجزة على صدق مدعي النبوة لو كانت

عقليه

عقلية للزم ان لا يوجد الخارق بدون دلالة النبوة لكنه يوجد
بدونها فيلزم وجود الدليل العقلي عاريا عن دلالته وهو
باطل واجاب عنه المقترح بان هذا مغالطة فان
الدليل العقلي ليس مجرد وجود الخارق وانما هو الدلالة
من حيث اجابته دعوى المتحدي بالخارق فمجرد الخارق لا يدل
اذا فلا نقض للدلالة العقلية وذهب جمع الى ان دلالتها على
ذلك وضعية كدلالة الالفاظ بالوضع على معانيها غير ان
المواضعة قد تعرف بتصريح يدل على التواضع كما لو قال
شخص لشخص متى فعلت كذا فقد اردت كذا فانه متى
صدر عنه ذلك الفعل فهم منه من واضعه ما جعل ذلك
الفعل امارة عليه وقد تعرف بتصريح من احد المتواضعين
وفعل من آخر من غير تواطئ على ذلك كما اذا قام شخص
بحضرة ملك وقال للحاضرين ذلك المجلس وهم بمرأى
من ذلك الملك ومسمع انا رسول هذا الملك اليكم وآية
ان يخالف عادته فيقوم ويقعد ولم تكن عادة الملك ذلك
فعل واجابه الى القيام والقعود كان ذلك بمنزلة التصريح
بالمواضعة على ان خرق عادته امارة ارساله ومنهم من رد
هذا الجمع الى طريق الجمع الثاني من كون دلالتها عقلية ولكنما
وقع الاختلاف بين الطرق في تقرير كونها عقلية والامر
في هذا قريب وفي الاصل زيادات حسنة منها ادلة استحالة
الكذب على الله تعالى مع ردها والقدح فيها وههنا
نكتة يتضح بها الجواب عن الوجه الرابع وذلك
ان المعتزلة الزموا الاصحاب تجويز صدور المعجزة على ايدي

الكذابين من جهة اخرى وهي ان مذهبنا ان الله تعالى
ان يفعل ما يشاء فيضل من اراده ويهدي من اراد ولا يتعين
في حقه مراعاة صلاح ولا اصلح واذا كان الامر كذلك فما الذي
يومنكم من خلق خوارق العادة على وفق دعوى المدعين
للنبوة كذبا ويكون المراد من ذلك اظهار الضلالات
وتنوعت في جواب هذا الالزام المقالات فاما
القايلون بالمذهبين الاخيرين السابقين في البحث المذكور
فاجابوا على مقتضاهما فقال القايلون بالثاني نعم يجوز
من فعل الباري تعالى الاضلال لكن لا بالمعجزات لاستحالة ذلك
معها كما يجوز خلق السواد في محل معين ولكن لا مع وجود
البياض في ذلك المحل اذ الجمع بين النقيضين محال والاضلال
بدليل الهداية قلب للدليل شبهة والعلم الحاصل عنه جهلا
وذلك محال وقال القايلون بالثالث يجوز على الله تعالى خلق
الضلال في العباد لكن لا بالخلف في القول واذا كانت
المعجزة منزلة منزلة التصريح بكلام خاص دال على تصديق
المدعي الاتي بالهداية امتنعت دلالتها على الاضلال لاستحالة
الخلف في خبره تعالى واما القايلون بالاول فقالوا
ان اية صدق النبي حصول العلم لنا بصدقه مع تلك المعجزة
واذا حصل العلم انتفى معه احتمال عدم الصدق لان العلم
لا يحتمل النقيض بوجه والا انقلب جهلا وتجويزنا عقلا
كذب المحق الذي تيقنا صدقه لا يقدح في العلم بصدقه
لان معنى جواز الكذب في حقه انه لو وقع بدلا على الصدق
الواقع لم يلزم منه المحال لا ان معناه احتمال وقوع الكذب

في حقه

في حقه وكثيرا ما نعلم وقوع اشيا علما ضروريا مع تجويزنا
عقلا نقيض ذلك الواقع وذلك كعلمنا بوجودنا فانه لا يستريب
فيه عاقل وان كنا نجوز عدمنا بمعنى انه لو استمر ولو لم نوجد
اصلا لم يلزم منه محال لا بمعنى ان عدمنا محتمل الحصول حال
علمنا بوجودنا وقوله تكرما اي تفضلا واحسانا من
غير ايجاب ولا وجوب عليه سبحانه مفعول من اجله لايدوا
قصد به الرد على من اوجب عليه تعالى المعجزة كما اوجب
عليه تعالى الارسال والا لبطلت فايدته من قبول قول
الرسول والتكليف بما جاء به لعدم مصدق له على دعواه
وهو مبني على اعتبار التحسين والتقبيح العقليين
وقد مر بطلانهما وانه سبحانه لا يجب عليه شيء تنبيه
تكملنا التابيد على لازمه وهو اثبات النبوة ليدفع
ان التقوية للنبوة لا تنحصر في المعجزة كما يفيده تقديم
المعمول بل تكون بمثل ثباتهم في الحروب حيث تفر
الابطال وبمثل تفرق الاعدا عنهم من غير قتال لا يقال
فيلزم ان النبوة لا تثبت بخلق العلم الضروري كما هو مذهب
امام الحرمين السابق لانا نقول المقصود منه هنا هو
السبب العام الذي لا يختص بمعرفة ثبوت النبوة بل
فرد دون اخر عادة لا يقال المعجزات جمع وضمير ايدوا
راجع لعام والحكم عليه كلية تقتضي العبارة ان كل فرد
من الانبيا او الرسل لا بد في ثبوت نبوته او رسالته
من عدة معجزات وليس كذلك لكفاية الواحدة في ذلك
لانا نقول أل جنسية كما اشرنا اليه وقد نص سيبويه

على انها تبطل معنى الجمعية وتمحض دلالة الجمع على الماهية
من حيث هي ماهية وان سلم كونها استغراقية كان من باب
مقابلة الجمع بالجمع على حد قولهم ركب القوم دوابهم
ولبسوا ثيابهم ولما كانت عصمة الانبيا والملائكة
واجبة اشار الى ذكرها بقوله وعصمة وهي لغة المنع
والحماية ومنه عواصم الطير لمنعها نفسها ممن يصيدها قف
وعصام القربة وكاؤها لانه يمنع ما فيها من الانصباب
واصطلاحا بناء على اصلنا من استناد كل الممكنات
للفاعل المختار ابتداء وبلا واسطة ان لا يخلق الله تعالى
في المكلف الذنب مع بقاء قدرته واختياره قال السعد
وهذا معنى قولهم هي لطف من الله تعالى بالعبد يحمله
على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا
للابتلاء ولهذا قال الشيخ ابو منصور رحمه الله
العصمة لا تزيل المحنة انتهى وفي شرح المقاصد حقيقة
العصمة ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها وهو يعني
الحد العدمي السابق كما لا يخفى وعرفها الحكماء بناء على
اصلهم من الايجاب الذاتي واستعداد القوابل بانها
ملكة تمنع عن الفجور فلا يلتبس بقول بعض اصحابنا هي
ملكة نفسانية تمنع صاحبها من الفجور لان مراده ان عندها
يخلق الله تعالى للعبد قدرة فعل الخير ويسلبه قدرة
فعل الشر لا ايجابا خلافا لهم واصل هذه الملكة العلم بمناقب
الطاعات ومثالب المعاصي فيعمل بالاولى ويجتنب
الثانية فلا تزال الرغبة بصاحبها ترسخ تلك الهيئة

فيه

فيه وتصير ملكة متأكدة بالوحي يذكر العلم مقرونة بالعتاب
والتنبيه ولو على ادنى ما لا يليق بكمال احوالهم كما اشار اليه
في الطوالع تنبيه قال شيخنا وشيخ اساتذتنا في
اياته الغوم يعني علماء الاصول عرفوا العدالة بانها
ملكة تمنع عن اقتراف الكبائر وصغائر الخسة والرذائل
المباحة واتفقوا على حصولها لكثير من احاد الامة
وانها غير مختصة بالانبيا وحينئذ يلزم ثبوت العصمة
لاحاد الامة عن الكبائر وصغائر الخسة والرذائل المباحة
فيلزم اما بطلان تعريف العدالة واختصاص العصمة بنوع
الانبيا من البشر يعني وهي غير مختصة بنوعهم لاضافتها
للامة ايضا قال اللهم الا ان يراد بالملكة هنا ما يمنع ابدا
بخلافها في العدالة اذ قد تحصل في وقت دون وقت كما يفهم
من كلامهم وتقييدهم ان العصمة تحفظ الكذب ليلا اختلافهم
في حصولها قبل النبوة الا ان يجاب بان المراد ما يمنع ابدا
بعد حصوله وتقديره عليه فقضية المكلفين الا ان يراد انها
تمنع ابدا ما دامت حاصلة وما صدر عن المكلف انما صدر بعد
سلبها اذ لا مانع من انه تعالى يخلق تلك الملكة ثم يسلبها
لا يقال اذا جاز سلبها ارتفعت الثقة بصاحبها من نبي
او ملك لانا نقول يجوز ان تجري عادته تعالى بانه لا يسلبها
الا مع الاعلام بذلك فما لم يحصل الاعلام لا يحتمل عادة سلبها
انتهى وهو كلام لا ينبغي الاغترار به وفي الاصل ما يؤخذ
منه الفرق بين عصمة الانبيا وعصمة غيرهم واعتراضه
هو عليه تعصب كما هو عادته مع كثير من الحذاق عليك نقض

العصمة بالعدالة والعكس غير متجه اذ بينهما عموم وخصوص
وجهي لانفراد العصمة في الملايكة والعدالة شرعا
وعرفا في البشر غير الانبيا واجتماعهما في الانبيا والرسل
وكلما هو كذلك تفيد الحيثية مراعاة فيه وانه لم يذكر
علي ان العصمة الكاملة التي تنصرف اليها الاسم عند
الاطلاق حكمها الوجوب العقلي بمعنى انها واجبة عقلا
بان تقرر عند العقل وجودها والتخيل عدمها وليس كذلك
العدالة ولهذا توجد بعد فسق محققة بالتوبة
وتزول بطرو عليها والمعصوم لا يتصور زوال العصمة
عنه وما اثر عن الانبيا مؤول وما تخيله من
قصة هاروت وماروت ان صح كما ادعاه بعضهم كذلك
وهذا هو المعتمد في جواب هذا التشكيك ورب هو
الفتاح الحليم سبحانه الاول بقطع عصمة بالرفع
مع حذف العايد وتلبس بنون التوكيد من حتمًا الفاو الاصل
حتمها ويجوز بالنصب بعامل محذوف يفسره المذكور بنا على
امتناع نصب الفعل المقرون بنون التوكيد الخفيفة ما قبله
لا يقال ما لا يعمل لا يفسر عاملا لانه هنا محمول علي التفسير
اللغوي وهو مطلق الاشارة للمحذوف والداعم الثاني
في اضافة العصمة الي البارئ اشعار بان قيد الاضافة
الي الله تعالي معتبر في مفهومها حتا يحتاط بفايدته مما
قررناه وخص البارئ لاشعاره بالخلق والاختراع لها
والمصدر مضاف لفاعله وقوله لكل اي لكل فرد
من الانبيا والملايكة ولذا اوقع الظاهر موقع الضمير

قف

متعلق

قف

متعلق بحتمها اي اعتقد حتمها ووجوبها لما تقدم عليه اما للوزن
او للاختصاص الاضافي اي بالنسبة لاحاد الامة او بالنسبة
لغيرهما فلا يرد ان هذه الامة ايضا معصومة يعني ان مما
يجب اعتقاده وجوب عصمة الله تعالي لانبيايه وملايكته
دون غيرهم من الاحاد من حيث هي كذلك اما عصمة
الانبيا من المعاصي فباجماع المسلمين علي التفصيل السابق
بيانه وفاقا وخلافا في مباحث ما يجب لهم وما يجوز وما
يستحيل عليهم صلي الله عليهم وسلم فما نقل عن احد من الانبيا الثابتي
النبوة مما يشعر بكذب ومعصية فما كان منه منقولا
بطريق الاحاد فمردود ولو استوفي شروط الصحة ان لم يكن
تاويله وما كان منه منقولا بطريق التواتر فمصروف عن
ظاهره ان امكن والا فمحمول علي ترك الاولي او كونه قبل
البعثة علي قول كما سبق في الاصل تفصيله مهمه اما
عصمة الملايكة فقال السعد لا قاطع فيها لكن تمسك
عليها المثبتون لها بمثل قوله تعالي وهم لا يستكبرون
يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يومرون سبحانه
بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون
الي مشفقون لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون
الليل والنهار لا يفترون ولا خفا في ان امثال هذه العمومات
تفيد الظن وان لم تفد اليقين وما يقال من انه لا عبرة
بالظنيات في باب الاعتقادات فان اريد انه لا يحصل منه
الاعتقاد الجازم ولا يصح الحكم القطعي فلا نزاع
فيه وان اريد انه لا يحصل الظن بذلك الحكم فظاهر البطلان

قف على عصمة الانبيا من المعاصي

قف على عصمة الملايكة

وتمسك النافون لها بوجوه الاول ان ابليس مع كونه من الملايكة
بدليل تناول امر الملايكة له بالسجود في قوله تعالى واذ قلنا للملايكة
اسجدوا لادم اباه ولذا عوتب بقوله تعالى ما منعك ان لا تسجد
اذ امرتك وبدليل صحة استثنايه منهم في قوله تعالى فسجدوا
الا ابليس وقوله فسجد الملايكة كلهم اجمعون الا ابليس ابى
واستكبر وكان من الكافرين ورد بالمنع بل كان من الجن
ففسق عن امر ربه وانما ادرج في الملايكة على سبيل التغليب
لكونه جنيا واحدا مغمورا فيما بينهم لا يقال معنى قوله
كان من الجن صار او كان من طايفة من الملايكة مسماة
بالجن شانهم الاستكبار لانا نقول هذا مع كونه كلاما
على السند خلاف الظاهر الثاني قولهم في جواب
اني جاعل في الارض خليفة اتجعل فيها من يفسد فيها
ويسفك الدما ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك اغتياب
للخليقة واستبعاد لفعل الله تعالى يشبه صورة الاستكبار
يعني انه لا ينبغي ان يكون واتباع للظن ورجم بالغيب
فيما لا يليق واعجاب بانفسهم وتزكية لها وامثال هذا
مخل بالعصمة لا محالة والجواب ان الاغتياب
انما يكون محظورا حيث يكون الغرض منه اظهار منقصة
الغير والتزكية انما تكون مذمومة حيث يكون الغرض
اظهار منقبة النفس وكذلك لا يتصور بالنسبة الى
علام الغيوب بل الغرض من ذلك انما هو التعجب والاستفسار
عن حكمة استخلاف من يتصف بما لا يليق بذلك مع وجود الاولى
والاليق وانما علموا ذلك باعلام من الله او مشاهدة من

اللوح

اللوح او مقايسة بين الجن والانس بجامع تشاركهما في
الشهوة والغضب المفضيين الى الفساد وسفك الدما لا يقال
قوله تعالى انبئوني باسماء هولا ان كنتم صادقين اي في اني
استخلف من يتصف بما ذكرتم بناء على كون ذلك متحققا ومعلوما
لهم باعلام من الله اخبارا او مشاهدة من اللوح لانا نقول
المعنى ان كنتم صادقين في اني استخلف منه يتصف بذلك من
غير حكم ومصالح او صفات تلايم الاستخلاف اذ القبح انما
يكون عند ذلك وله قال في الرد عليهم اني اعلم ما لا تعلمون
اشارة الى تلك الحكم والمصالح لا يقال وفيه دلالة على
نفي العصمة باثبات الكذب في الحكمة لانا نقول هذا المقدار
من الخطا والسهو لا ينافي العصمة ولا يوجب المعصية
الثالث قصة هاروت وماروت ملكين ببابل يعنى بان
لا ارتكب بهما السحر والجواب منع ارتكابهما العمل بالسحر
واعتقاد تاثيره بل انزل الله عليهما السحر ابتلا للناس
فمن تعلمه وعمل به فكافر ومن تجنبه او تعلمه ليتوقاه
ولا يضر به فهو مومن وهما كانا يعظان الناس ويقولان انما
نحن فتنة وابتلا فلا تكفر اي لا تعتقدوا ولا تعملوا ان ذلك
كفر وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الانبيا
على السهو والزلة من غير ارتكاب منهما لكبيرة فضلا عن
كفر واعتقاد سحر او عمل به واليهود لعنهم الله هم الذين
يزعمون ان الواحد من الملايكة شغل الواحد منهم قد يرتكب
الكبيرة فيعاقبه الله بالمسخ وهذا منهم في حقهم غاية
التفريط كما ان قول عبدة الاصنام انهم بنات الله تعالى

غاية الافراط وقد ذكرنا ما في الاية الكريمة في الاصل وفي تعليق
الفرايد فقف عليه تنبيهان الاولى ذكر السعد الخلاف
فيمن اجل الا ان الذي في الشفا اجمع المسلمون على ان الملايكة
مومنون فضلا واتفق ايمة المسلمين على ان حكم المرسلين منهم
حكم النبيين سوا في العصمة مما ذكرنا عصمتهم عنه وانهم
في حقوق الانبيا والتبليغ اليهم كالانبيا مع الامم واختلفوا
في غير المرسلين منهم فذهبت طايفة الى عصمة جميعهم
عن المعاصي ثم قال وذهبت طايفة الى ان هذا خصوص
للمرسلين منهم والمقربين الى اخر كلامه والله تعالى اعلم
الثانية اشتمل كلام النظم على تكرار اذ قسم
المستحيل كله كالواجب مندرج تحت وجوب العصمة قلت
ذكرها ثانيا اجمالا مع تقدير ما يغني عنها تفصيلا انما هو
ليجمع مع الانبيا الملايكة في حكمها على ان كثيرا من المتقدمين
لا يعرفون ان تلك الامور السابقة تسمى بالعصمة
كما ان كثيرا منهم لا يعرف ان مسمى العصمة تلك الامور
السابقة فليتامل ولما اختص صلى الله عليه وسلم عن
ساير الانبيا والمرسلين صلى الله وسلم عليهم اجمعين باشيا
اوصلها ابن سعد في شرف المصطفى الى ستين [illegible] وتتبعها
بعض الحفاظ من المتاخرين على ثلثماية والحق عدم
انحصارها وكان المهم منها في هذا الفن ما له مزيد تعلق
به نظر ناظمه فقال وخص محمد نبينا صلى الله عليه وسلم
خير الخلق بالاجماع كما [illegible] وحذف الفاعل للعلم بان الله
سبحانه اذ هو الذي خصه بامور كثيرة مفصلة في كتب السنة

خصها بعض [illegible] صلى الله عليه وسلم

الفقه والحديث

والحديث وقد افردها الجلال بالتاليف ومما له تعلق بالفن
منها ان النوم لا يتطرق الى قلبه لخبر الصحيحين ان
عيني تنامان ولا ينام قلبي وورد بان الانبيا كذلك لخبر
البخاري عن انس الانبيا تنام اعينهم ولا تنام قلوبهم
وقد يقال ان المراد انه اختص عن امته فقد برد
وحديث الوادي اجيب عنه بما مر واجاب عنه ابو حامد
نقلا عن بعضهم بانه عليه السلام كان له نوعان احدهما ينام فيه
قلبه وعينه والثاني تنام فيه عينه دون قلبه فكان نوم
الوادي من النوع الاول قلت لا يخفى تسلاه لما مر من ان
النوم لا يصل الى قلوبهم وانما حده الوقوف مع ظواهرهم
ومنها ابصاره من خلفه كامامه وقيد بحالة الصلاة
لقوله لا اعلم ما وراء جداري هذا ورد بان قياس الجدار
على جسده الشريف فاسد لما لا يخفى والاولى الاستدلال
بمثل حديث وطيه على زينب ومنها ان امته خير الامم
لقوله تعالى كنتم خير امة الاية وانها لا تجتمع على الخطا
وان اجماعها حجة لخبر الصحيحين لا يزال من امتي امة قايمة
بامر الله لا يضرهم من خذلهم ولا من خالفهم حتى ياتي امر الله
وخبر الترمذي وغيره لا تجتمع هذه الامة على ضلالة انه
في سنده ضعف لكن عضده الحاكم بشواهد وانه سيد ولد ادم
وانه افضل الخلق فهو صلى الله عليه وسلم افضل الافضل وبالي
انه اول شافع واول من يشفعه الله وانه عليه السلام اول
من يدخل الجنة واول من تنشق الارض عنه يوم القيمة
وانه اكثر الانبيا اتباعا وان الما نبع من بين اصابعه وانه صلى

بالانبيا اما ما ليلة الاسرا فيصلي بهم ليعلم انه امام الكل في الدنيا والاخرة
وان كتابه معجز بخلاف ساير كتب الانبيا ومحفوظا عن التحريف
والتبديل وقايم بعده حجة علي الناس اجمعين ومعجزات
ساير الانبيا انقرضت بانقراضهم وان سكوته صلي الله
عليه وسلم حجة علي جواز ما راه ولم ينكره بخلاف سكوت
غيره ومن استهان به او سبه او هجاه او انتقصه او زنا
بحضرته كفر يعني بخلاف غيره من غير الانبيا لان النقل
انتهي كذلك قال التوربيتي وفي الزنا نظر وانه كان يوخذ
عن الدنيا عند تلقي الوحي ولا تسقط عنه الصلاة ولا كبيرها
ونصر بالرعب مسيرة شهر وجعلت له ولامته الارض
مسجدا وترابها طهورا واحلت له ولهم الغنايم وانه
صاحب الشفاعة العامة وان امته شهدا علي الامم بتبليغ
الرسل اليهم رسالات الله وانه صلي الله عليه وسلم
لا يجوز عليه الخطا وانه يبلغه سلام الناس بعد موته
وانه كان اذا مشي في الشمس او القمر لا يظهر له ظل
ويشهد لذلك انه سال الله ان يجعل في جميع اعضايه
وجهاته نورا وختم بقوله واجعلني نورا ذكر الرازي
انه كان لا يقع عليه الذباب وانه لا يمتص دمه البعوض
وان رويته منا حق ولا يلزم الرايي العمل بما سمعه
منه مما يتعلق بالاحكام لعدم ضبطه لا الشك في رويته
وانه اعطي جوامع الكلم وانه يمتنع عليه الاحتلام وكذا ساير
الانبيا وكذا يمتنع عليهم الجنون بخلاف الاغما وان الارض
لا تاكل لحومهم يعني بخلاف اكثر البشر وان تعمد الكذبة

الواحدة

الواحدة عليه كبيرة وفي بعض ما ذكرنا انه مختص به نظر وجوابه
كالاول ومما له مزية تتعلق بالغير انه عليه الصلاة والسلام
خص بانه قد ختما النفا اطلاق اي ختم به اي بنبوته
الجميع اي نبوة جميع الانبيا كما قال تعالي وخاتم النبيين
وذلك مستلزم لختم المرسلين له ايضا اذ ختم الاعم ختم للاخص
بلا عكس فان قلت فقد ورد في الحديث نزول عيسي عليه السلام
بعده قلنا نعم لكنه وان نزل باقيا علي نبوته لم يعزل
عنها بحال يتابع محمدا صلي الله عليه وسلم لان شريعته قد
نسخت فلا يكون اليه وحي ولا نصب احكام بل يكون خليفة
لرسول الله صلي الله عليه وسلم وحاكما من حكامه حاكما بحكمه بين
امته متقيدا بطريقته متعبدا بشريعته لان شريعته قد
نسخت ويبطل العمل بها في حقه وحق غيره وقد
تكلمنا بتعليق الفرايد علي شرح العقايد عن ذكر لقايله
وان توقف فيه من كان نظير اهل العصر بمصرنا
اليه ذكره فضل الله يوتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم فان
قلت فقد ورد ان عيسي عليه السلام ينزل حكما عدلا يكسر
الصليب ويقتل الخنزير ويضع الجزية ويزيد في الحلال
وهذا نسخ لبعض احكام هذه الشريعة وزيادة لما لم يكن
فيها قلت اجيب بانه ليس في شي مما ذكر زيادة ولا
نسخ اما كسر الصليب وقتل الخنزير ووضع الجزية يعني
عدم تقرير النصارى وغيرهم من الكفار عندية لها فيما علم من
شريعتنا توقيت صحة بنزوله وانه اذا نزل كان منه العدول
الي الصنف الاخر لمصلحة وقته وقد تقرر في اصول الفقه ان الحكم

العبا بغاية لا يكون انقضاؤه بانتهائها غايته سبحانه ثم اتموا شرعنا
الصيام الى الليل فلم يعمل اذا الا بشريعتنا وما بينه نبينا
صلى الله عليه وسلم واما ~~زيادته في الحلال~~ زيادته في الحلال
فقد ورد انه عليه السلام بعد نزوله يتزوج وذكر زيادة
في الحلال اذ قد رفع الى السماء عزبا لم يتزوج الى الآن والحق
عدم الاحتياج الى العذر عن نزول عيسى عليه السلام لان المراد
من ختم النبوة كما في شرح المقاصد ان لا تبتدأ نبوة بعد
نبوته عليه السلام ونبوة عيسى قد سبق تقررها وابتداؤها
نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم بحسب الوجود الخارجي والله اعلم
تتمة اختلف العلماء في امامة عيسى عصابة الحق
النازل بين اظهرهم فصحح السعد امامته اياهم وصحح المحققون
امامة المهدي اياهم واقتدى عيسى به تكرمة من الله تعالى
لهذه الامة وجمع بعض المتاخرين بانه يؤمهم اولا اظهارا
لبيان انه الامام الاعظم ثم يقتدي بالمهدي في بقية الصلوات
اظهارا لتكرمة الله تعالى بهذه الامة ببقاء امرها فيها وانها
متبوعة لا تابعة **ربنا** فاعل ثم قال العلماء للرب ثلاثة
معان السيد المطاع والمصلح والمالك زاد الماوردي والمدبر
والمربي قال بعضهم واذا كان بمعنى السيد المطاع
فشرط المربوب ان يكون ممن يعقل واليه اشار ابو سليمان
الخطابي فقوله لا يصح ان يقال سيد الجبال والشجر قال القاضي
عياض وهذا الشرط فاسد بل الجميع مطيع له تعالى قال الشنا
انتهى اذا علم هذا فمتى وصف الله تعالى برب
بمعنى مالك او سيد فهو من صفات الذات وان وصف به
بمعنى المدبر او المربي او المصلح فهو من صفات الافعال

ومتى

على معنى الرب

ومتى دخلته الالف واللام فقيل الرب اختص بالله تعالى
ومتى حذفتا منه جاز اطلاقه على غيره فيقال رب الدار
ورب الدابة ونحو ذلك وخص ايضا صلى الله عليه وسلم بانه
قد عمم ربنا تبارك وتعالى بعثته وعموم رسالة الله
سبحانه اياه الى جميع المكلفين من الانس وكذا من الجن
اذ هو مرسل اليهم اجماعا خلافا لمن وهم فيه كما بينته
بالاصل نعم لم يرسل اليهم احد من سائر الرسل كما قاله
الكلبي وروي ايضا عن ابن عباس واياتهم بتوراة موسى
ان سلمت دلالته قوله تعالى واذ صرفنا اليك نفرا من الجن
يستمعون القران فلما حضروه قالوا انصتوا فلما قضي ولوا
الى قومهم منذرين قالوا يا قومنا انا سمعنا كتابا انزل
من بعد موسى مصدقا لما بين يديه يهدي الى الحق والى طريق
مستقيم عليه منع تكليفهم به منها الجواز لكونهم كانوا متبرعين
بالايمان من غير تكليف به ومن الانس ياجوج وماجوج
فهم مكلفون بشريعتنا ان بلغتهم الدعوة كما صرح
به الابي وغيره وعبارة بعض المحققين من شراح البخاري
ياجوج وماجوج بالهمز ودونه فيهما وهما ابنا يافث بن نوح
عليه السلام وهما من ذرية ادم عليه السلام بلا خلاف لكن
اختلفوا فقيل هما من ولد يافث بن نوح عليه السلام كما مر
وقيل هما جيلان من الترك وقيل ياجوج من الترك وماجوج من
الديلم وقيل من ادم لكن من غير حواء لان ادم نام فاحتلم
فامتزجت نطفته بالتراب فلما انتبه اسف على ذلك الماء
الذي خرج منه فخلق الله من ذلك الماء ياجوج وماجوج انتهى

قلت ويرده ان الاحتلام محال على الانبيا لانه من تلاعب الشيطان
ولذا من الملايكة بنا على ارساله اليهم كما قال به جماعة
محققون ونص الجلال في بعض رسايله واما الملايكة
فقد اختلف العلماء في بعثته عليه الصلاة والسلام اليهم
على قولين احدهما انه لم يكن مبعوثا اليهم وممن
جزم الحليمي والبيهقي كلاهما من اصحابنا ومحمود بن حمزة
الكرماني في كتاب العجايب والغرايب من الحنفية ونقل
البرهان النسفي والفخر الرازي في تفسيرهما الاجماع عليه
وجزم به من المتاخرين زين الدين العراقي في نكته على ابن
الصلاح والجلال المحلي في شرح جمع الجوامع وقد تبعتهما
في شرح التقريب والكوكب الساطع والقول الثاني
انه عليه السلام كان مبعوثا اليهم وهذا القول رجحته
في كتاب الخصايص وقد رجحه قبلي الشيخ تقي الدين السبكي
وزاد انه صلى الله عليه وسلم مرسل الى جميع الانبيا والامم
السابقة وان قوله صلى الله عليه وسلم بعثت الى الناس كافة
شامل لهم من لدن ادم الى قيام الساعة ورجحه ايضا البارزي
وزاد انه مرسل الى جميع الحيوانات والجمادات واستدل
على ذلك بشهادة الضب له بالرسالة وشهادة الحجر والشجر
له ايضا بذلك وازيد الى ذلك انه مرسل الى نفسه ثم
قال واقوى الادلة الخاصة الى بعثته الى الملايكة قوله
تعالى وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون
يعني الملايكة لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون
يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم ولا يشفعون الا لمن ارتضى
وهم

وهم من خشيته مشفقون ومن يقل منهم اني اله من دونه
فذلك نجزيه اخرج ابن ابي حاتم عن الضحاك في قوله
تعالى ومن يقل منهم يعني الملايكة ومثله لابن المنذر عن
ابن جريج ومثله لابن المنذر وابن ابي حاتم وابن مردويه
والبيهقي في دلايل النبوة عن ابن عباس فهذه الاية
انذار للملايكة على لسان النبي صلى الله عليه وسلم في القران
الذي انزل عليه وقد قال تعالى واوحي الي هذا القران
لانذركم به ومن بلغ فثبت بذلك ارساله عليه الصلاة
والسلام اليهم ولم اقف الى الان على انذار وقع في
القران للملايكة بسوى هذه الاية وانما انذروا بالخصوص
ما دل عليه لانهم عليهم السلام من شهوتي الفرج
والبطن واما هذه فقد وقع ممن كان بينهم نظيرتها
وهو ابليس لعنه الله تعالى فانذروا بها انتهى قلت
وعلى القول بعصمتهم هم مامونون منها الا ان رواية ايضا
فلا تتم النكتة نعم الشرطية لا تستلزم الوقوع
ولا جوازه اذ ربما كانت فرضية والله اعلم ثم قال
خاتمة في كشف الاسرار لابن العماد حكاية ان ادم عليه السلام
ارسل الى الملايكة لينبيهم بما علم من الاسما فان صح ذكر
كان من ادلة رسالته صلى الله عليه وسلم الى الملايكة لان ما اوتي
نبي فضيلة الا واوتي نبينا صلى الله عليه وسلم مثلها او
نظيرها وهذه القاعدة كالمجمع عليها وممن نص
عليها الامام الشافعي رضي الله عنه انتهى وقد ناقشنا ٥

بما هو مبين نقله في الاصل تتمة الحق ان الملايكة
ممن ثبت لهم اصل مطلق التكليف بالطاعات العملية لقوله تعالى
لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يومرون بخلاف نحو الايمان
لانه ضروري فيهم فالتكليف به تحصيل للحاصل وهو
محال كما قاله الهيتمي وغيره والحق ايضا ان ليس
من الجن رسول وقوله تعالى يا معشر الجن والانس
الم ياتكم رسول منكم معناه من احدكم ويعم الانس نحو
يخرج منهما اللولو والمرجان ونحو وجعل القمر فيهن
نورا تنبيه قال السبكي في فتاويه الجن مكلفون
بكل شي من هذه الشريعة لانه اذا ثبت انه صلى الله عليه
وسلم مرسل اليهم كما هو مرسل الى الانس وان الدعوة
عامة والشريعة عامة لزمهم جميع التكاليف التي توجد
فيهم اسبابها الا ان يقوم دليل على تخصيص بعضها فنقول
انه يجب عليهم الصلاة والزكاة ان ملكوا نصابا بشرطه
والحج وصوم رمضان وغيرها من الواجبات ويحرم
عليهم كل حرام في الشريعة بخلاف الملايكة فانا لا نلتزم ان
هذه التكاليف كلها ثابتة في حقهم اذا لم يقل بعموم الرسالة
لهم بل يحتمل ذلك ويحتمل الرسالة في شي خاص فان قلت
لو كانت الاحكام بجملتها لازمة للجن كما هي لازمة للانس
لكانوا ترددوا الى النبي صلى الله عليه وسلم حتى تعلموها ولم ينقل
ذلك عنهم قلت لا يلزم من عدم نقل ترددهم اليه عدم تعلم

ذكر

ذكر منه عليه السلام عدم ترددهم اليه وحضورهم مجالسه
وسماعهم كلامه منه غير ان يراهم المومنون مع رويته عليه السلام
اياهم ومكالمته لهم وقد ورد في اثار كثيرة عن السلف
ان جماعة من الجن كانوا يقراون عليهم القران ويتعلمون
منهم العلم ووافق السبكي في تعميم التكليف لهم ابن مفلح الحنبلي
في كتاب الفروع وابن حامد وابن تيمية وقال انه لا نزاع
بين العلماء في جنس تكليفهم بالامر والنهي ونحوه لعبد
الحق من ايمتنا والله اعلم خاتمة ما تقرر من عموم
رسالته صلى الله عليه وسلم للجن والانس وخصوص رسالة
غيره بالانس هو المجمع عليه او كالمجمع عليه واما عموم رسالة
نوح بعد الطوفان فلانحصار الباقين فيمن كان معه
وحاصله انه امر اتفاقي لا قصدي فان قلت بل رسالته
عامة قبل الطوفان ايضا بدليل دعايه على جميع الكفار
واذ لو لم يكن مرسلا الى الجميع لما ساغ له الدعا عليهم لانا
نقول لا يلزم من جواز الدعا على جميع الكفار الارسال
اليهم لجواز ان يكون ذلك لمخالفتهم حين نهاهم عن
المنكر فلم يمتثلوا على ان بعضهم صرح بان المختص به عليه السلام
عموم الرسالة بالاحكام العملية واما الاعتقادية فكانت
لازمة لكل قوم وعلى لسان كل رسول وهو توحيد وحينيذ
لما لم يوحدوا جاز له الدعا عليهم واما طاعة الجن
والانس والطير وغيرها لسليمان عليه السلام فلا يمنع
اختصاص عموم البعثة بالنبي صلى الله عليه وسلم لانها طاعة

ملك وامارة وسلطنة لاطاعة نبوة وتكليف على انه لا يلزم من
تسخيرها له ارساله اليها وفي تصريح النظم بعموم البعثة
الشريفة رد ما زعمه بعض اليهود والنصارى من ارساله
الى العرب خاصة زعما منهم ان الاحتياج الى النبي عليه السلام
انما كان ثابتا للعرب خاصة دون اهل الكتابيين وهو فاسد
لان حاجة اهل الكتابيين اليه اشد لاختلال دينهم بالتحريفات
وانواع الضلالات التي ارتكبوها وابدعوها مع زعمهم انها من
عند من لا تخفى عليه الخفيات واذا ثبت انه صلى الله عليه وسلم
خاتم النبيين وان بعثته عامة فشريعته وديانته وما جاء به
من عند الله من الاحكام يلزم انه لا ينسخ شرعا اي لا ينسخ
كلا او بعضا بشرع غيره لعدم الآتي به والنسخ اللغوي
الازالة او النقل كما في نسخت الشمس الظل ونسخت
الكتاب اذا جعلت امثال اشكال كتابته في محل آخر
وفيه نظر وهل هو حقيقة في الازالة مجاز في النقل
او بالعكس او مشترك بينهما فيه مذاهب اطلقها ابن الحاجب
ورجح في المحصول الاول لان النقل الذي هو اعدام صفة
واحداث اخرى اخص من الزوال الذي هو مطلق الاعدام
وكون اللفظ حقيقة في العام مجازا في الخاص اولى من العكس
لتكثير الفائدة قاله الاسنوي والمختار في النسخ الشرعي
انه رفع الحكم الشرعي بخطاب به فخرج بالشرعي اي الماخوذ
من الشرع رفع الاباحة الاصلية اي الماخوذة من
العقل وبخطاب الرفع بالموت وبالجنون والغفلة وكذا
بالعقل وبالاجماع وان كانت مخالفة المجمعين للنص تتضمن

ناسخا له

فاصبحا له هو مستند اجماعهم شرعيين ان امتناع نسخ شرعه
عليه السلام على التابيد بقوله حتى اي ويستمر انتفاء نسخ
شرعه صلى الله عليه وسلم بشرع غيره حتى الزمان ينسخ
لغة بان ينقضي الزمان الدنيوي ويزول ويرد لحضور
القيمة ففي النظم صنعة الجناس التام اللفظي والخطي وحتى
ابتدائية وما بعدها مرفوع بمحذوف يفسره المذكور ويجوز
ان يكون مرفوعا على الابتدائية لان حتى الابتدائية يقع
بعدها الجملتان نحو حتى ماء دجلة اشكل تتمة
روى البخاري وغيره قوله صلى الله عليه وسلم من يرد الله به خيرا
يفقهه في الدين وانما انا قاسم والله معطي ولن تزال هذه
الامة قائمة على امر الله لا يضرهم من خالفهم حتى ياتي امر
الله قال شراحه المراد بامر الله الثاني القيامة اذ لا تكليف
فيها والمراد بالاول الدين الحق اما بمعنى التكليف فلازما بمعناه
الحقيقي والغاية لتاكيد التابيد على حد قوله تعالى ما دامت
السموات والارض وهو غاية لقوله لا يضرهم ويكون المعنى
حتى ياتي بلاء الله فيقبضهم فسقط ما قيل انه يلزم من الحديث
ان تكون الامة يوم القيمة على غير الحق لان ما بعد الغاية
مخالف لما قبلها وعبارة بعض محققيهم في الحديث حجية
الاجماع وفضل العلماء على سائر الناس وفضل الفقه في الدين
على سائر العلوم وان هذه الامة اخر الامم وان عليها
تقوم الساعة واما خبر لا تقوم الساعة حتى لا يقول
احد الله الله وخبر لا تقوم الساعة الا على شرار الخلق
فجوابهما ان العموم فيهما اريد به الخصوص من حيث

ان اهل الحق متجاوزون عن غيرهم فالمعنى لا تقوم على احد يوحد
الله تعالى الا بموضع كذا فان به طايفة على الحق فلا تقوم
الا على شرار الناس بموضع كذا او المراد كما قال النووي
بامر الله الريح اللينة التي تاتي قرب القيامة فتاخذ
روح كل مومن ومومنة فظهر انه الخبر على ظاهره
وانه لا حاجة الى قول من قال الى قرب اتيان امر الله
وان المتن على ظاهره لا يحتاج لتاويل والله اعلم
ولما كان النسخ جايزا عقلا وواقعا سمعا باتفاق
المسلمين خلافا لابي مسلم بن بحر الاصبهاني وبعض
اليهود فانهم افترقوا على ثلاث كما قال ابن برهان
والامدي وغيرهما فالشمعونية منهم منعوه عقلا
وسمعا والعنانية منهم ايضا منعوه سمعا فقط
والعيسوية منهم قالوا بجوازه ووقوعه وبني الفرقتان
الاوليان على ما ذهبتا اليه من ان شريعة محمد صلى
الله عليه وسلم لم تنسخ شريعة موسى وانه انما بعث
الى بني اسماعيل خاصة دون بني اسرايل استنادا
الى بطلان ما ذهبوا اليه على طريق الاستيناف
البياني ونسخه اي نسخ الخطابات الواردة
في شرع محمد صلى الله عليه وسلم لجميع الخطابات الواردة
في شرع كل نبي غيره صلى الله عليه وسلم او لجنسها بناء على
ان شرع من قبلنا ليس شرعا لنا ولو لم يرد ناسخ كما
هو مختار مذهب الشافعي او على ان شرع من قبلنا شرع لنا
ما لم يرد ناسخ كما هو مختار مذهب مالك كما ذكره ابن العربي .

على اختلاف اليهود في وقوع النسخ

ناسخ و

في القبس

في القبس وقع خبر المبتدا وهو نسخه باجماع المسلمين ولقوله
تعالى في القران ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وهو
في الاخرة من الخاسرين والاحاديث الدالة على ذلك بحيث
بلغت جملتها مبلغ التواتر وان كانت تفاصيلها احادا
ومما استدل به على وقوع نسخ شرع محمد صلى الله عليه وسلم
لشرع غيره ايضا ان ادم عليه السلام كان يزوج الاخ من الاخت
اتفاقا وهو الان محرم اتفاقا وهذا عين النسخ ورد
بوجهين احدهما منع ان التزويج كان بوحي من الله
جاز ان يكون بمقتضى الاباحة الاصلية ورفعها ليس بنسخ
كما قدمناه وثانيهما نجوز ان يكون قد شرع ذلك
لادم وبنيه الى غاية معلومة وهو ظهور شريعة اخرى
او لكثرة النسل او غير ذلك وقد تقدم ان هذا لا يكون
نسخا على ان الامدي وابن الحاجب نقلا عن التوراة ان فيها
الامر بالتزويج فعلى هذا يسقط الاعتراض الاول
تنبيه مفهوم غيره فيه تفصيل ياتي انفا ان شاء الله
وقوله حتما حال من فاعل وقع او مفعول مطلق عامله
وقع او محذوف والجملة المراد ان وقوعه لا يقبل التاويل
وان قدح في بعض ادلته تنبيه لام لشرع غيره مقوية
فليست بزايدة محضة ولا معدية محضة وان كان الشيخ
منعه بانفسه لانها على مختار ابن هشام وغيره الداخلة
على معمول ضعف عمله بفرعية او تاخير وجملة اذل الله
ابدا او قمع الذلة والخزية في الدنيا والاخرة على من ابى كلام ساقها
لوقوع نسخ شرعه صلى الله عليه وسلم لشرع غيره مع خبريته

على هذا الرد

لفظا انشائية معنى شاملة لمن انكر النبوة من اصلها ايضا
على ان السالبة تصدق بسلب الموضوع كالمشركين وبعض
النصارى واليهود والمجوس ومن يجري مجراهم ولمن سلمها
وخصها بالعرب وبني اسماعيل كبعض اليهود متمسكين
بانه لو كان صلى الله عليه وسلم نبيا الى الكل لزم نسخ دين موسى
عليه السلام واللازم باطل اما اولا فلبطلان
النسخ وذلك بوجهين احدهما انه ان لم يكن لمصلحة
فعبث وان كان لمصلحة لم يعلمها عند شرعية الحكم المنسوخ
فجهل وان كان لمصلحة علمها او اهملها ثم راعاها او كمصلحة
فبداء ثم واجيب بانه لمصلحة تجددت بعد ان لم تكن
فان المصالح تختلف باختلاف الازمان والاحوال كشرب دواء
يصلح في الصيف دون الشتاء ولزيد دون عمرو ولهجة اورد
في التوراة ان ادم امر بتزويج بناته لبنيه ثم نسخ باتفاق
منا ومن اهل التوراة وثانيهما ان الحكم اما موقت
مثل صوموا غدا فنفيه بعد ذلك لا يكون نسخا واما مؤبد
مثل صوموا ابدا ونسخه تناقض بمنزلة قولك الصوم واجب
ابدا الصوم ليس بواجب واما مرسل لا توقيت فيه
ولا تابيد وحينئذ فاما ان يعلم الله تعالى استمراره
ابدا فرفعه محال للزوم الجهل او الى غاية ما فلا رفع
بعدها ولا نسخ واجيب باختيار انه مرسل عن توقيت
الوجوب مثلا وتابيده والمعلوم عند الله استمرار الوجوب
الى غاية هي وقت نسخه ورفعه ولا تناقض في ذلك
سوا كان الواجب موقتا او مؤبدا مثل قولك صوموا الغد

او الابد

قف على هذا الجواب

او الابد واجب حينا بعد حين وانما التناقض في رفع الوجوب
بعد تابيده كما اذا قيل الوجوب ثابت ابدا ثم نسخ فيكون
زمان لا وجوب فيه وهذا لا نزاع في امتناعه وهو المراد
بقولهم ان النسخ ينافي التابيد وعليه ابتنى امتناع نسخ
شريعتنا هذا ان فسر النسخ بانه رفع الحكم الشرعي كما
تقدم واما ان فسر بانه انتهاء حكم شرعي سبق على الاطلاق
فلا اشكال واما ثانيا فلبطلان نسخ شريعة
موسى عليه السلام وذلك لوجهين احدهما تواتر النص
منه على تابيدها مثل تمسكوا بالسبت ابدا وهذه شريعة
مؤبدة ما دامت السموات والارض والجواب انه افتراء
على موسى عليه السلام ودعوى تواتره مكابرة ولو صح لما ظهرت
المعجزات على يد عيسى عليه السلام ومحمد صلى الله عليه وسلم للزوم كذبهما
وقد تقدم ان الخارق لا يخلق على يد الكاذب ولا ظهر في زمانهما
احتجاجهم عليهما ولو اظهروه لاشتهر وتواتر لتوفر
الدواعي على نقله وانما هو مختلق من تلقينات ابن الراوندي
لهم وقد كان يعلم الفرقة الشبه طلبا للدنيا ولو سلم فكثيرا
ما يعبر بالتابيد والدوام عن طول الزمان وثانيهما
ان موسى اما ان يصرح بدوام شريعته فتقدم او بوجوب عدمه
كما مر واما بانقطاعها فيلزم تواتره لكونه من الامور العظام
التي تتوفر الدواعي على نقلها وكل ما هو كذلك ولم يتواتر فهو
باطل واما ان يسكت عن الدوام والانقطاع فيلزم انه لا تكرار
في العمل بها ولا ينتقر الى اوان النسخ لتخرج عن عهدة الامر
بفعل المامور به ولو مرة والفرض انها قد تقررت الى اوانه

قف على هذا الجواب

والجواب انه يحتمل انه صرح بانقطاعها بالناسخ لانه بشر
بمحمد صلى الله عليه وسلم وعيسى عليهما السلام ولكن لم يتواتر لعدم
توفر الدواعي على نقله او لقلة الناقلين له في بعض الطبقات
اذ لم يبق من اليهود في زمن بخت نصر الا القليل
ويحتمل انه سكت وانما تقررت وتكررت هنا على تكرر
والمتعلق الاسباب والمحال او على ان الاصل في الثابت
هو البقاء حتى يظهر دليل العدم وقد يلزمون بانهم اما
ان يقبلوا دلالة الخارق على صدق الآتي به فيلزمهم تصديق
محمد صلى الله عليه وسلم وعيسى عليه السلام واما ان لا يقبلوا
بذلك فيلزم ان لا يقوم لهم دلالة على صدق موسى عليه السلام
في اخباره بالتابيد تنبيه في قوله اذل العلم ح
صنعة الاقتباس اذ هو اشارة الى قوله تعالى ضربت عليهم
الذلة الآية فالمراد ادام الله ذل من منع النسخ والاقتباس
جائز حسبما اتفقت عليه نصوص المذاهب الاربعة ولا عبرة
بمن نقل فيه اختلافا كما قاله الجلال في بعض رسائله فان
قلت هل يدخل في هذا الدعاء ابو مسلم فانه منع وقوع
النسخ مطلقا كما نقله عنه الآمدي وابن الحاجب قلت
الحق انما خلافه في نسخ بعض القرآن فمنعه وجوزه
الجمهور واتفق الناس على منع نسخ جميع القرآن والمدعو
عليه بالذل انما هو من منع نسخ شرعه عليه السلام الشرائع
غيره وليس الا بعض اليهود كما سلف على انه سماه
تخصيصا لانه قصر للحكم على بعض الازمان كقصره على
بعض الاشخاص وحينئذ فالخلف لفظي وحينئذ فيصدق

انه لم

انه لم يخالف في النسخ احد من المسلمين تتمة ابو مسلم هذا
هو المعتزلي ابو الفضل الملقب بالجاحظ كما في شرح العالم وفي اسم
ابيه اضطراب ففي المحصول بحر وفي المنتخب عمرو وفي اللمع
يحيى ولما اسلف امتناع نسخ شرعه صلى الله عليه وسلم بغيره
شرع في بيان مفهومه وهو جواز نسخ بعض شرعه ببعضه
فقال وتنسخ بعض الاحكام الواردة في شرعه صلى الله
عليه وسلم باحكام البعض الاخر منه احز هو الناصب لنسخ
المقدم عليه للوزن ايا اعتقدوا وجوبا جوازه الصادق بوقوعه
لا بمعنى مجرد احتمال العقل فقط كتحويل القبلة ورجوع الصلوات
من خمسين الى خمس ونسخ بعض الخمر ثم اباحتها ثم نسخ بتحريمها
وكذلك حل لحوم الخيل والحمر الاهلية وجواز الفدية
للقادر على الصوم بوجوبه ومصابرة الواحد من المسلمين
لعشرة من الكفار الى ذكره وبعضهم استدل على جوازه بان حكم
الله سبحانه ان تبع المصالح كما هو مذهب المعتزلة لزم ان يتغير
بتغيرها فانا نقطع بان المصلحة قد تتغير بحسب الاوقات كما
تتغير بحسب الاشخاص وان لم تتبعها كما هو الحق عندنا كما
سبق فله سبحانه ان يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وبان نبوة محمد
صلى الله عليه وسلم تثبت بالدليل العقلي القطعي وهو المعجزة وقد
نقل لنا عن ربه تعالى قوله ما ننسخ من آية او ننسها
نأت بخير منها او مثلها وحينئذ فنبوته صلى الله
عليه وسلم ان توقفت على النسخ فقد حصل المدعى وهو وقوع
النسخ وان لم تتوقف عليه فالآية التي نقلها تدل على الجواز
ورد بان قوله تعالى ما ننسخ جملة شرطية معناها ان ننسخ
نأت وصدق الملازمة بين الشيئين لا يقتضي وقوع احدهما

واصحته وتنوعه نحو قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا
واجيب بان سبب النزول يدل على الوقوع وذكر ما نقله المفسرون
الزمخشري وغيره ان الكفار طعنوا فقالوا ان محمدا يامر باصحابه
ثم ينهى عنه فانزل الله هذه الاية لابطال الحجة الابية
والاستدلال بهما يتوقفان على صحة النسخ فلو اثبتنا صحة
اثبتنا صحة النسخ بالاية لزم الدور لانا نقول بل
الاستدلال بهما متوقف على صحة النبوة لا صحة النسخ والله اعلم
تنبيهات الاول البعض المنسوخ يصدق بوجوب
معرفة الله تعالى وتحريم الكفر وهو مذهب اهل السنة خلافا
للمعتزلة في منعهم نسخ وجوبها لانها حسنة لذاتها
لا تتغير بتغير الزمان وحال ما هو كذلك لا يقبل حكمه النسخ
كما منعوا نسخ تحريم الكفر والزنا والقتل ومال الغير والاعراض
لكونه قبيحا لذاته حسب ما نقله عنهم الاسنوي وغيره ورد بما
قد علمت من بطلان الحسن والقبح الذاتيين عندنا فما ذكر
فان قلت قضية التعبير بالبعض امتناع نسخ الكل فهل الامر قبوله
كذلك قلت اما باعتبار كل حكم شرعي النسخ فالمختار ان كل
حكم شرعي يقبل النسخ فيجوز عقلا عندنا نسخ كل الاحكام
وبعضها اي بعض كان خلافا للغزالي والمعتزلة في
منعهم نسخ جميع التكاليف متمسكين بتوقف العلم بذلك على
معرفة النسخ والناسخ ومعرفة ذلك من جملة التكاليف
فلا يتاتى نسخها وجوابه انا لا نسلم ذلك سلمناه
لكن نقول بحصول تلك المعرفة ينتهي التكليف بها فيصدق
انه لم يبق تكليف وهو المقصود بنسخ جميع التكاليف فلا يبقى

نزاع بحسب المعنى ولفظ الاسنوي وجوابه انا نقول
على تقدير تسليم اللزوم فيجوز ان نعلمهما يعني الناسخ
والمنسوخ وينقطع التكليف بعد معرفتهما بهما او بغيرهما
انتهى واما باعتبار الوقوع فالاجماع على امتناع
وقوع نسخ جميعها وحينئذ فان قدر في النظم مضاف
اي وقوع النسخ الخ والقرينة صدق الجواز بالوقوع كما
اشرنا اليه افاد مفهومه امتناع وقوع نسخ الجميع وصار
محررا منطوقا ومفهوما الثاني يصدق ذلك البعض ايضا
بالقران وهو كذلك خلافا لابي مسلم في منعه كما سبق
محتجا بقوله تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه
فلو نسخ بعضه لتطرق اليه البطلان واجيب بان
الضمير لمجموع القران ومجموع القران لا ينسخ اتفاقا
كما مر بان النسخ ابطال ورفع للحكم لا باطل فان
الباطل ضد الحق والجواب رد احتجاج ابي مسلم اشار بقوله
وما في بعض ما صدقات ذا الحكم العام وهو تجويز
نسخ بعض الاحكام القرانية له اي لشرعه عليه السلام
معمول لغض في قوله من غض اي نقص ينقض امتناعه
ثم زائدة في المبتدا المنع والحق عند المحققين جواز تقديم
صلة المصدر اذا كانت ظرفا او جارا ومجرورا لغير ضرورة
الثالث يصدق ذلك البعض ناسخا ومنسوخا بنسخ الكتاب
بالكتاب كنسخ حكم قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون
ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج بحكم
قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن

بانفسهن اربعة اشهر وعشرا التاخيرها نزولا وان تقدمت
علي الاولي تلاوة ونسخ السنة بالسنة كحديث مسلم
كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها ونسخ السنة
بالكتاب كنسخ حكم استقبال بيت المقدس في الصلاة
الثابت بالسنة الفعلية بوجوب استقبال الكعبة الثابت
بقوله تعالي فول وجهك شطر المسجد الحرام ونسخ الكتاب
بالسنة علي القول بجوازه كانت متواترة او احادا وهو الصحيح
خلافا لمن منعه محتجا بقوله تعالي قل ما يكون لي ان ابدله من تلقا
نفسي ونسخ الكتاب بالسنة تبديل له من تلقا نفسه
واجيب بان ذلك ليس تبديلا من تلقا نفسه وما ينطق
عن الهوي وحجة الصحيح قوله تعالي لتبين للناس ما نزل اليهم
لا يقال الاحاد ظني الدلالة فهو اضعف والتواتر قطعيها
فهو اقوي والاضعف لا ينسخ الاقوي لانا نقول محل
النسخ الحكم ودلالة المتواتر عليه ظنية والحق انه لم يقع
الا بالسنة المتواترة لا يقال فقد نسخ حديث الترمذي
وغيره لا وصية لوارث وهو احاد جواز الوصية للوالدين
والاقربين وهو قران لانا نقول عدم تواتر ذلك ونحوه
للمجتهدين الحاكمين بالنسخ لقرب زمانهم
من زمانه عليه السلام ممنوع الرابع ينطبق
كلام النظم علي نسخ اللفظ مع بقا الحكم نحو الشيخ والشيخة
اذا زنيا فارجموهما البتة فان هذا اللفظ كان قرانا
يتلي ثم نسخ من البتة وبقي حكمه فقد رجم صلي الله
عليه وسلم المحصنين كما اخرجه الشيخان وعلي نسخ الحكم

المراد بالشيخ والشيخة مطلق المحصنين سوا كانا شابين او شيخين ه

مع بقا

[illegible]

مع بقا اللفظ كما تقدم في ايتي العدة ونسخهما جميعا
كما في حديث عائشة رضي الله عنها كان فيما انزل
من القران عشر رضعات معلومات يحرمن فنسخن بخمس
معلومات وعلي النسخ الي بدل كما في ايتي الانفال والجلد
والي غير بدل كما في قوله تعالي يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم
الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة فان تقديم وجوب
الصدقة علي مناجاته صلي الله عليه وسلم نسخ بلا بدل والحق
ان هذا القسم لم يقع وفاقا للشافعي والاية المذكورة
لا نسلم انه لا بدل لوجوبها بل بدله الجواز المطلق
الصادق هنا بالاباحة او الاستحباب لا يقال النظم
لا ينطبق علي نسخ الرسم بحال اذ ليس حكما وكذا لا ينطبق
علي النسخ بلا بدل لانا نقول ازالة القرانية ذكر اللفظ
ورفع ذكر الحكم رفع حكم بعض شرعه بحكم بعض اخر منه كما
لا يشتبه علي ذي مشاركة خاتمة اتفقوا علي ان
الناسخ لا يثبت حكمه قبل ان يبلغه جبريل الي النبي صلي
الله عليه وسلم واختلفوا في ثبوت حكمه بعد وصوله الي
النبي صلي الله عليه وسلم وقبل تبليغه والمختار انه لا يثبت
والحق ايضا اختصاص النسخ بالانشائيات ولو قيدت
بالتابيد او كانت بلفظ القضا او الخبر فلا يدخل الخبر وان
كان مما يتغير لئلا يوهم الكذب من حيث اخباره بشي
ثم بنقيضه فان قلت التعرض لمثل هذه المباحث
خروج عن القانون لانها من مسايل اصول الفقه قلت
ممنوع اما اولا فلكثرة ميل الائمة الي الاستدلال

تكثيرا للفوائد واما ثانيا فلكونها من مسايل فنه باعتبار جهة
لا يمنع كونها من مسايل فن اخر باعتبار جهة اخرى وتعرضنا
لها انما هو من جهة وجوب اعتقاد احكامها والتصديق
بها كوجوب اعتقاد مندوبية المندوب وهو من
الفقهيات قطعا والله اعلم وبيده التوفيق
ولما اسلف تاييد الانبيا بالمعجزات وكانت كثرتها
تدل على مزيد عناية منه سبحانه بمن ظهرت على يده ومزيد
العناية امارة مزيد التكريم والتشريف نص على كثرة معجزاته
صلى الله عليه وسلم ليتخلص منه الى ما هو المقصود الاهم وهو بيان
اعجاز القران بعضا منها فقال **ومعجزاته** — معجزاته صلى الله عليه وسلم
صلى الله عليه وسلم اي خوارق العادات المقرونة بالتحدي حقيقة
او حكما الدالة على نبوته ورسالته والاضافة لتشريف
المضاف **كثيرة** بحيث لا يضبطها الحد ولا يحيط بها
العد والاخبار بالجمع عن المفرد كما هنا جايز كالنعت
في جمع تصحيح ما لا يعقل كسر ما يعقل نحو ولهم فيها ازواج
مطهرة **غرر** خبر بعد خبر جمع غرة وهي في الاصل بياض
في جبهة الفرس فوق الدرهم وقد تطلق على اول كل شي
ايضا وقد تطلق على خيار الشي ثم استعيرت لكل واضح
مزين فالمراد خيار معروفات كثيرات مشهورات
ولا خفا اذ الكثرة لا تستلزم الشهرة ولا العكس
واعلم ان معجزاته صلى الله عليه وسلم منها ما وقع به
التحدي ومنها ما وقع بدونه ولا ينافيه ان التحدي
شرط فيها اما لانه شرط فيها من حيث الجملة لا في كل

جزئية

جزئية من جزئياتها واما الان تسميتها بذلك على وجه
التشبيه والتخييل وهذا كله انما يحتاج اليه فيما تقدم
البعثة من الخوارق والتحقيق انها ارهاصات
وتاسيسات للنبوة من ارهصت الحايط اذا اثبت
اساسه والرهص بالكسر هو ما يوسس به الحايط واطلاق
المعجزات عليها مجازا وتغليب او تخييل او تشبيه
اما ما تاخر عنها فهم يعترفون بالتحدي اليه كما اشرنا اليه
ثم الذي لم يقع به التحدي اما قبل النبوة بل قبل الولادة
كقصة الفيل او معها كالنور الذي خرج حين ولادته حتى
اضات له قصور الشام واسواقها وحتى رئيت
اعناق الابل ببصرى وبسمع الطاير لغزاله امه حتى لم تجد لولادته
الما وكالطواف به في الافاق وخمود نار فارس وسقوط
شرافات ايوان كسرى وغيض ماء بحيرة ساوة وفيضان
وادي السماوة وما سمع من الهواتف الصارخة بنعوته
واوصافه وانتكاس الاصنام لوجوهها من غير دافع
لها عن امكنتها وكتسليم الحجر والشجر واظلال الغمام
في السفر وشق الصدر وهذا القسم من الخوارق يمنعه
المعتزلة لمنعهم من الخوارق غير المعجزات واما بعدها
الى يوم القيامة وهو غير محصور اذ كل خارق وقع لخواص
امته فانما هو في الحقيقة له صلى الله عليه وسلم اذ هو السبب
فيه واما حين نبوته الى وفاته وهذا النوع من
المعجزات هو المقصود بالتكلم عليه فمنه انشقاق القمر
لما طلبه منه كفار قريش اية على صدقه والدليل على وقوعه — على انشقاق القمر

ظاهر الاية واجمع عليه المسلمون وهو من امهات معجزاته عليه
السلام وخواصها اذ ليس في معجزات الانبيا ما يقاربه
لانه ظهر في الملكوت الاعلا خارج عن طباع هذا العالم
فلا حيلة في الوصول اليه وقد حقق التاج السبكي
ان انشقاقه متواتر وفي الصحيحين انه انشق فرقتين
حتي راوا حرا بينهما فقالوا هذا سحر فاسئلوا اهل
الافاق فاخبروهم به عند السوال فقالوا سحر مستمر اي
عام لجميع الناس والحق انه لم يسقط الي الارض
ولم يتكسر وانكره الفلاسفة بنا علي منعهم الخرق والالتيام
في الاجرام العلوية وقد قام القاطع علي بطلان
رايهم وانكره ايضا بعض الملاحدة محتجين بانه لو وقع
لم يخف علي احد من اهل الارض ولم يختص باهل مكة ورد
بانه وقع ليلا لحظة في وقت الغفلة والنوم فلا مانع من
خفايه علي من لم يتاهب له خصوصا من بعد عن مكة والاقاليم
وليس هو اظهر من الكسوف الذي يظهر بمحل دون اخر
علي انه لولا اخبار المنجمين قبل وقوعه لربما خفي علي اكثر
اهل الارض قال الحافظ الزركشي نقلا عن شيخه عماد الدين
ابن كثير ان ما حكي من ان القمر دخل من جيبه صلي الله عليه
وسلم وخرج من كمه فليس له اصل ومنها رد الشمس
بخيبر لعلي ابن طالب رضي الله عنه لما فاتته صلاة العصر
لوضعه عليه السلام راسه في حجره فنام وخاف ان يكون
يوحي اليه فلم يوقظه حتي صلاها وصحح حديثه الطحاوي

والقاضي

والقاضي عياض وخرجه جماعة منهم الطبراني باسناد
حسن وحكم عليه بالوضع خطا ومنها تسبيح الطعام
الذي كان بين يديه صلي الله عليه وسلم بالرسنه هو واصحابه
حتي سمعوه وحديثه في البخاري اما تسبيح الحصي
في كفه صلي الله عليه وسلم ثم في كف ابي بكر ثم في كف عمر ثم في
كف عثمان ثم اخذه الحاضرون فلم يسبح معهم فحديثه
ضعيف مع شهرته دورانه علي الالسنة ومنها
تامين اسكفة الباب وحوايط البيت ثلاثا علي دعايه
صلي الله عليه وسلم للعباس وبنيه وقد سترهم بملاته
ان الله يسترهم من النار كسترته اياهم بها وحديثه في
البيهقي وغيره ومنها رجف احد فرحا به صلي
الله عليه وسلم حتي ضربه برجله وقال له اثبت احد فانما
عليك نبي وصديق وشهيدان بل وعدة اماكن كذلك ومنها
كلام الغنم له وسلامه عليه صلي الله عليه وسلم وحديثه اخرجه البزار
وغيره ومنها حنين الجذع وشوقه وقد قطع السبكي بتواتره
قال التاج وحنين الجذع اعظم في المعجزة من احيا الموتي
وبيتت في الاصل وجهه ومنها سجود الجمل المستصعب
وتذلله له حتي ادخل يده الشريفة في انفه وحديثه
عند احمد وغيره ومنها شكاية الجمل له الجوع وحديثه
صحيح ومنها كلام الذيب له وحديثه اخرجه احمد بسند
جيد واما كلام الحمار الاسود الذي اصابه يوم
خيبر وقوله له انا من نسل ستين حمارا لم يركبها
الا نبي وانه كان يتعثر بصاحبه اليهودي عمدا فتركه

ركوبه اياه وحديثه مطعون فيه بل ذكره ابن الجوزي في
الموضوعات وفي غيره اعتنا عنه ومثله كلام الضب ومثله
كلام الغزالة له واطلاقه ناقة الاعرابي التي صادها
ومنها نبع الماء الطهور من بين اصابعه الشريفة
وهو اشرف المياه وتكرر ذلك منه في مواضع كثيرة ومواطن
شهيرة يبلغ مجموعها التواتر المعنوي والاصح عند
المحققين نبعه من بين اصابعه حقيقة لان نظر الراي فقط
وانما لم يفعله صلى الله عليه وسلم بدون اصل شيء تادبا مع
الله سبحانه في الظاهر اذ هو المتفرد بايجاد المعدوم من
غير اصل على انه ورد انه طلب شيئا من شيء فلم يجده فبسط
يده في شيء ففارت عين من تحتها فشربوا وتوضؤوا ومنها
احياء الموتى وحديثه في البيهقي وغيره وصحح بعض الحفاظ
حديث احياء امه عليه السلام حتى امنت به وانه قال ابن
كثير انه منكر جدا ومنها كلام الاطفال له بنبوته
ولادتهم وحديثه في البيهقي ومنها رد عين قتادة
يوم احد وروي احداهما وجمع بتعدد الاصابة لهما
ومنها ابصار الاعمى وحديثه عند الطبراني وغيره
ومنها انقلاب الخشبة في يده سيفا صارما ناوله
بعض اصحابه في يومي بدر واحد وكان يسمى العون
وحديثه عند ابن اسحاق ومنها رميه بكف من حصى
وجوه المشركين يوم بدر وقال شاهت الوجوه اي قبحت
فلم يبق منهم الا من اصابه من تلك الحصى وكانوا الفا
او الا قليلا وفيها نزل وما رميت اي خلقا اذ رميت

كسبا

كسبا ولكن الله رمى خلقا او ما رميت حقيقة اذ رميت
صورة ولكن الله رمى حقيقة ومنها تكثير قليل
الطعام والماء حتى كفى الجيوش الكثيرة كشاة جابر وقصعة
وماء المراة صاحبة المزادة ثم واقراص انس التي ارسلها معه
ابو طلحة وما جمع من ازواد القوم بغزوة تبوك وخبيص ام
سليم ووسق الشعير الذي دفعه لبعض اصحابه فاكلوا
منه زمانا حتى كالوه ومنها اخباره بالغيوب مما لم
ينزل عليه به قران كقوله تعالى لعلي رضي الله عنه تقاتل بعدي
الناكثين والقاسطين والمارقين ولعمار تقتلك الفئة
الباغية وقوله عليه السلام زويت لي الارض فاريت مشارقها
ومغاربها وسيبلغ ملك امتي ما زوي لي منها وقوله الخلافة
بعدي ثلاثون سنة ثم تكون ملكا عضوضا وكاخباره بهلاك
كسرى وقيصر وزوال ملكهما وانفاق كنوزهما في سبيل
الله وباستيلاء الاتراك الى غير ذلك مما ورد في صحاح الاحاديث
ومشاهير الاخبار وقد اقترنت بدعوى النبوة فتميزت
عن الكرامات وبطهارة النفس وصالح الاعمال وعدم مراجعة
احوال الكواكب والنظر في آلاتها فتميزت عن السحر والكهانة
والتنجيم ومنها وهو افضلها واجلها وادومها
لبقائه معجزة بعد موته عليه السلام كلام الله اي اللفظ
المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم المتعبد بتلاوته المتحدى
باقصر سورة منه للاعجاز وهذا هو المسمى في عرف الاصوليين
بالقران واما المسمى به في عرف المتكلمين فقد سلف بيانه
ومعنى اضافته اليه سبحانه انه ليس من تاليفات المخلوقين

واطلاق كلام الله على هذا المعنى حقيقي كما سلف تحريره وقوله
معجز البشر نعت موضح مخرج لغير القران من ساير كتب الله
تعالى وللاحاديث القدسية اذ لا معجز الا القران بالاجماع اي
مصير كل فرد من البشر اي الانس لبده وبشرته وجلده
عاجزا عن معارضته والاتيان بمثله على ما ياتي تفصيله
وتحقيقه وهو اشارة الى قوله تعالى قل لئن اجتمعت
الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القران لا ياتون
بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا نزل حين قال جماعة
من اليهود منهم عزير ابن ابي عزير ومحمود بن سيحان
يا محمد انزل علينا كتابا من السما نقراه ونعرفه والا
جيناك بمثل ما تاتي به وانما اقتصر في الاية على الثقلين
لانهما اللذان تتصور منهما المخالفة والتصدي
للمعارضة لانتفاء عصمتهما كما انه في النظم اقتصر
على الانس لانهم الذين تصدوا للمخالفة والمعارضة
بالفعل والا فالملايكة لو فرضنا تصديهم للمعارضة لا ياتون
بمثله ايضا اما بيان اعجازه المجمع عليه فهو
انه صلى الله عليه وسلم تحدى بالقران ودعا الى الاتيان
بسورة مثله جميع البلغا والفصحا من العرب العربا مع
كثرتهم كثرة رمال الدهنا وحصى البطحا وشهرتهم
بانهم فرسان الفصاحة وشجعان البلاغة وافراطهم
في العصبية وحمية الجاهلية وتهالكهم على الانجاب
بذلك غاية الاعجاب والمباراة والدفاع عن الاحساب وركوب
الشطط في هذا الباب معجزوا حتى انهم اثروا مقارعة السيوف

على معارضة

ولو فرضنا تصديهم الخ اي على تقدير عدم عصمتهم

على معارضة الالفاظ والحروف فلو قدروا عليها لعارضوا
ولو عارضوا لنقل الينا بالتواتر لتوفر الدواعي على نقله كذلك
مع عدم الصوارف ولا شك ان العلم بكل ذلك قطعي كساير العاديات
لا يقدح فيه احتمال انهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها
او انهم عارضوا ولم ينقل الينا لمانع او لعدم المبالاة
وقلة الالتفات او للاشتغال بالمهمات واما بيان
الوجه الذي اعجز به البشر فقد اختلف فيه فقال الجمهور
ان اعجاز القران بكونه في الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة
القصوى من البلاغة على ما يعرفه فصحا العرب بسليقتهم
وعلما العرب بمهارتهم في فن البيان واحاطتهم باساليب
الكلام هذا مع اشتماله على الاخبار عن المغيبات الماضية
والاتية وعلى دقايق العلوم الالهية واحوال المبدا والمعاد
ومكارم الاخلاق والارشاد الى فنون الحكمة العلمية والعملية
والمصالح الدينية والدنيوية على ما يظهر للمتدبرين ويتجلى
على قلوب المتفكرين واعترض على هذا القول بانه لو كان
كذلك لكان الواجب ان لا يبقى في القدرة الالهية ابراز ما هو
الابلغ منه لكن المذهب المختار عند المسلمين ان الله تعالى
قادر على اتيان بما هو افصح منه وابلغ هذا وتفاوت
الايات في البلاغة متفق عليه بشهادة يا ارض ابلعي ماءك
ويا سما اقلعي الاية بالنسبة الى سورة قل يا ايها الكافرون
وبشهادة واوحينا الى ام موسى ان ارضعيه فاذا خفت عليه
فالقيه في اليم ولا تخافي ولا تحزني انا رادوه اليك وجاعلوه
من المرسلين واجيب بان هذا اولى بالغرض واوضح

في الغصون فان حكيما اذا ابرزت حكمته ميسورها واظهر
من بديع صنعته اقرب بعقه وربما ثمر دعاجبا هير الحذاق
الى ان ياتوا بمثل ذلك فعجزوا كان اقوى في الافحام وارجى
في دعوى التفرد والارسال بتادية المرام وقال النظام
وكثير من المعتزلة والمرتضى من الشيعة ان اعجازه
بالصرفة وهي ان الله تعالى صرف همم المتحدين عن
المعارضة مع قدرتهم عليها وذلك اما بسلب قدرتهم او سلب
دواعيهم او سلب العلوم التي لابد منها في الاتيان بمثل
القران اما بمعنى انها لم تكن حاصلة لهم او بمعنى انها كانت
حاصلة فازالها الله تعالى وهذا هو المختار عند
المرتضى من الشيعة واحتجوا بانا نقطع بان
فصحاء العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات السورة
ومركباتها القصيرة مثل الحمد لله ومثل رب العالمين وهكذا
الى الاخر فيلزم ان يكونوا قادرين على الاتيان بكل السورة
اذ القدرة على الاجزاء تستلزم القدرة على كلها وبان
الصحابة عند جمع القران كانوا يتوقفون في بعض السور
والايات الى شهادة الثقات فلو كان اعجاز القران بفصاحته
لادركوه بسليقتهم ولم يحتاجوا الى الشهادة واجيب
عن الاول بمنع مساواة حكم الجزء لحكم الجملة كيف ولو صح
ما ذكروه لكان كل واحد من العرب قادرا على الاتيان
بمثل قصائد فصحائهم كامرئ القيس واضرابه واللازم
قطعي البطلان بديهة وعن الثاني بعد تسليم صحة الرواية
بان الجمع بعد وفاته صلى الله عليه وسلم وان كل سورة مستقلة

بالاعجاز

بالاعجاز بانه لعل الشهادة كانت للاحتياط والاحتراز عن
ادنى تغيير لا يخل بالاعجاز او لعل اعجاز كل سورة ليس
مما يظهر لكل احد ظهورا ينتفي معه التردد والاحتمال
على ان ما ذهب اليه النظام وموافقوه يرد بوجوه الاول
ان فصحاء العرب انما كانوا يتعجبون من حسن نظمه وبلاغته
وفصاحته وسلاسته في جزالته ويرقصون رؤسهم
عند سماعه حتى ان اعرابيا سجد عند سماع قوله تعالى فاصدع
بما تؤمر وقال سجدت لفصاحة هذا الكلام وقالت جارية
من العرب للاصمعي حين رات تعجبه من فصاحة بعض
حديثها او بعد هذا فصاحة بعد قوله تعالى واوحينا
الى ام موسى الاية اذ جمع فيها بين امرين ونهيين وخبرين
وبشارتين واعترف بعض بطارقة الروم بعد اسلامه
لعمر بن الخطاب بان اية من القران جمعت كل ما انزل على عيسى
من احوال الدنيا والاخرة قال وهي ومن يطع الله ورسوله
ويخش الله ويتقه الاية لعدم تاتي المعارضة في نفسها
الثاني انه لو كان الاعجاز بالصرفة لكان الانسب ترك الاعتنا
ببلاغته وعلو طبقته لانه كلما كان انزل في البلاغة وادخل
في الركاكة كان عدم تيسر المعارضة ابلغ في الصرفة بحسب
العادة الثالث قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس
والجن على ان ياتوا بمثل هذا القران لا ياتون بمثله ولو كان
بعضهم لبعض ظهيرا فانه ذكر الاجتماع والاستظهار بالغير
في مقام التحدي انما يحسن فيما لا يكون مقدورا للبعض ويتوهم
كونه مقدورا للكل فيقصد نفي ذلك التوهم ومع الصرفة لا يتاتى

في

وعلى ما جمعته هذه الاية

مقام

ذكر لا الكل ولا البعض السابع انه مع الصرفة لا تمدح بخروجه عن طاقة المعارضين اذ كل كلام بل كل صوت عقل صرف الله القدر عن مضاهاته لم تجد لها سبيلا الى محاكاته وقيل اعجازه بنظمه الغريب المخالف لما عليه كلام العرب في الخطب والرسائل والاشعار ورده مع اقوال اخر في وجه الاعجاز مع تحرير الفرق بينه وبين الاول بالاصل وههنا مهمات الاولى لا خلاف ان القران بجملته معجز وانما اختلف فيما يقع به الاعجاز من المعارضة فقال القاضي عياض اقل ما يقع به الاعجاز عند بعض الائمة المحققين سورة انا اعطيناك الكوثر او اية او ايات في قدرها وذهب بعضهم الى ان كل اية منه كيف كانت معجزة وقال اخرون كل جملة منتظمة معجزة وان كانت من كلمتين وظاهر كلام الاستاذ ان اقل ما يقع به الاعجاز اقصر سورة منه او ثلاث ايات واختاره جمهور اهل الحق التحقيق وتوقف بعض المتاخرين في الاية الطويلة كاية الدين يعني الاستاذ والله اعلم الثانية الحق كما تقدم ان الاعجاز يتعلق بالبلاغة وبحسن الصفات الراجعة الى اللفظ باعتبار افادته المعنى واعجاز المعنى بخروجه عن طوق البشر كما في تفسير الفاتحة راجع لاعجاز النظم حيث احتمل من المعاني ما لا يحتمله غيره الثالثة لم ينزل شي من القران في النوم ولم ينزل شي منه على غير لسان جبريل وما ادعى خلاف هذا موؤل كما في الاصل الرابعة حقيقة الاستدلال بالمعجزة على نبوته صلى الله عليه وسلم ان يقال محمد صلى الله عليه وسلم

علي انه لم ينزل شي من القران في النوم

ادعي

ادعى النبوة واظهر المعجزة وكل من كان كذلك فهو نبي اما ثبوت دعواه النبوة فبالتواتر والاتفاق واما ثبوت اظهاره المعجزة فلانه اتى بالقران واخبر عن المغيبات واظهر افعالا على خلاف المعتاد بلغت جملتها حد التواتر وان كانت تفاصيلها احادا وما بعد هذا لا يخلو من ضعف عند القوم وذكر وجوه الاول انه قد اجتمع فيه صلى الله عليه وسلم الاخلاق الحميدة والاوصاف الشريفة والسير المرضية والكمالات العلمية والعملية والمحاسن الراجعة الى النفس والبدن والنسب والوطن ما يجزم العقل بانه لا يجتمع الا لنبي وتفاصيل ذلك بالتوفيق لا يفي بها تأليف الثاني ان من نظر فيما اشتملت عليه شريعته مما يتعلق بالاعتقادات والعبادات والمعاملات والسياسات والاداب وعلم ما فيها من دقائق الحكم علم قطعا انها ليست الا وضعا الهيا ووحيا سماويا والمبعوث بها ليس الا نبيا الثالث انه انتصب مع انه ليس من بيت ملك ومع قلة اعوانه وانصاره حربا لاهل الارض احادهم واوساطهم واكاسرتهم وجبابرتهم فضلل آراءهم وسفه احلامهم وابطل مللهم وهدم قواعدهم وظهر دينه على جميع الاديان ومر الاعصار والازمان وانتشر في الافاق والاقطار وشاع في المشارق والمغارب من غير ان يقدر الاعداء مع كثرة عددهم وشدة شوكتهم وشكيمتهم وفرط حميتهم وعصبيتهم وبذلهم غاية الوسع في اطفاء انواره وطمس اثاره على اخماد شرارة من ناره فهل يكون ذلك الا بعون الهي وتاييد سماوي

الرابع انه ظهر احوج ملمات الناس الى من يهدي الى
الطريقة المستقيم ويدعوا الى الدين القويم وينظم الامور
ويضبط حال الجمهور لكونه زمان فترة من الرسل وتفرق
السبل والحراف الملل واختلاف الدول واشتغال الضلال
والاشتغال بالمحال فالعرب كانت عاكفة على عبادة
الاوثان ووأد البنات والفرس على تعظيم النيران
ووطئ الامهات والترك على تخريب البلاد وتعذيب
العباد والهند على عبادة البقر والسجود للحجر واليهود
على الجحود والنصارى بجيارى فيمن ليس بوالد ولا مولود
وهكذا سائر الفرق في اودية الضلال واخبية الخبال
والخبال افيليق بحكمة الملك الحق المبين ان لا يرسل رحمة
للعالمين ولا يبعث من يجدد امر الدين وهل ظهر احد يصلح
لهذا الشان ويؤسس هذا البنيان غير محمد
بن عبد الله عليه من الله اشرف الصلاة واتم السلام
الخامس النصوص الواردة في كتب الانبياء السابقة
حسب ما نقلناه بالاصل الخامس السادس ما كان
من المعجزات مجمعا عليه منقولا بالتواتر معلوما من الدين
بالضرورة كالغزوات فلا شك في كفر منكره وارتداده
ومثل انكار انه عليه السلام جرى على يديه ايات وخوارق
عادات وما لم يكن منها كذلك فان اشتهر بدع منكره
وفسق جاحده كنبع الماء من بين اصابعه الشريفة وتكثير
الطعام على ان بعضهم ادعى فيها التواتر وان لم يشتهر
ولكنه جاء بطريق صحيح او حسن عذر منكره ان كان مثله

يخفى

يخفى عليه ذلك قبل التوقيف وعزر بعده وادب وقد ادعنا
الاصل مباحث معجزات القران وما يتعلق بها العجب العجاب
والبحر العباب ولب لباب اللباب تذكرة لاولي الالباب
ابتغاء للثواب من الكريم الوهاب ولسلطان عروج
النبي صلى الله عليه وسلم بشخصه الشريف جسما وروحا في
اليقظة الى السموات العلى الى سدرة المنتهى الى حيث
شاء العلي الاعلى من جملة معجزاته الباهرة بين المسلمين
وانكره جملة الفلاسفة والمشركين نقضا له فقال والجزم
عقدكم وجوبا ايها المكلف مجملا لا مفصلا بوقوع معراج
مفعال مصدر ميمي بمعنى العروج وهو الصعود الى حيث
شاء الله من العلا بعد الاسراء به صلى الله عليه وسلم جسما
وروحا من المسجد الحرام الى الاقصى ولا ينبغي حمل المعراج على
السلم نفسه لعدم استلزامه رقي النبي صلى الله عليه وسلم
فيه ثم ذكر ما يصح كونه معمولا لاجزم في انه منه القطع وكونه
صفة لمعمول لمعراج وان كان مصدرا ميميا لانه لا يمتنع
نصبه المفعول وكونه حالا منه ومما تلته لما ورده
على هذين في الخلاف والوفاق والاول اقعد وافيد وهو
قوله كما رووه اهل الحديث والتفسير وارباب السير
والتاريخ وبينهم فيه اختلاف كثير وقد ذكرنا بالاصل خلاصته
وانما قلنا مجملا لا مفصلا لان تلك التفاصيل لا يضر جهلها
في العقيدة لعدم الاتفاق عليها وانما ترك الاسراء وهو
من المعجزات ايضا لاستلزام وقوع المعراج له على ان احدهما
متى اطلق شمل الاخر عند القوم والحق انه من المسجد

معراجه صلى الله عليه وسلم

المسجد ٢

الحرام الى المسجد الاقصى ثابت بالكتاب والسنة واجماع الامة
ومنه الى السما بالاحاديث المشهورة ومنها الى الجنة ثم الى
المستوى او للعرش او طرف العالم بخبر الواحد هذا
ولا شك انه امر ممكن اخبر به الصادق وكل ما هو كذلك فهو
صادق وحكمه مطابق ودليل الامكان اما تماثل الاجسام
فيجوز على السموات الخرق والالتيام كما يجوز ان على
الطير والريح واما عدم دليل الامتناع وانه لا يلزم من فرضه
وقوعه محال لا بخال لو كان ممكنا لما انكره العقلا وكذبوه
عليه السلام في اخباره عنه حتى ارتد كثير بسببه لانا نقول
كان ذلك لقصور انظارهم في الالهيات وغلبة وقوفهم
مع العاديات تعني الهيئة ان قرص الشمس ضعف ما بين
طرفي كرة الارض مائة ونيفا وستين مرة وان طلع فيها الاسفل
يصل الى موضع طلع فيها الاعلا في اقل من ثانية واذا كانت
الاجسام متماثلة متساوية في قبول الاعراض وقدرته
تعالى محيطة بكل الممكنات امكن له تعالى ان يخلق مثل
هذه الحركة في بدن محمد صلى الله عليه وسلم او في بدن حامله
تتمة انكار الفلاسفة المعراج مبني على قواعد
منكرة عند الاسلاميين منها دوام حركة الافلاك حركة
مستديرة وكونها حية وانها مركبة من الهيولى
والصورة وعدم تماثل الاجسام وكون اشكال الافلاك
كرية وامتناع الخرق والالتيام على الافلاك وامتناع
قطع الادمي المسافة الطويلة في الزمن اليسير تنبيه
جزم السعد بان من انكر المعراج حكم بتبديعه وتفسيقه
وهو صواب

قف على حكم منكري المعراج والاسرا

وهو صواب في خصوص المعراج واما الاسرا فحكمه الكفر
كما علم تفصيله في المهمة الخامسة ولما كان نزول
براة عائشة زوجة النبي صلى الله عليه وسلم من معجزاته لخرقها
العادة اذ لم تجر العادة بانزال الله سبحانه براة مقذوفة
غيرها من السما حال التهمة وكان اعتقاد براتها من
الواجبات الدينية ادرج ذكره في مباحث المعجزات فقال
وبرئن فعل امر مضعف العين مقرون بنون التوكيد الشديدة
اي اعتقد ايها المكلف وجوبا براة ام المومنين وزوجة سيد
المرسلين عائشة بنت عبد الله ابي بكر الصديق ابن عثمان ابي
قحافة مما اي من الافك الذي تولى كبره عبد الله ابن ابي
ابن سلول وتبعه عليه من كان على شاكلته من المنافقين
فاضافوه اليها ورموها به مع صفوان بن المعطل السلمي
ثم الذكواني حسما جابها القران في سورة النور وانعقد
عليها اجماع الامة ووردت بها الاحاديث الصحيحة كما
بسطناه بالاصل ومن جحده كفر او شك فقد كفر
وكذب القران فيقتل ان لم يتب واما من قذفها
بغير ما برأها الله سبحانه منه فظواهر كلامهم ان حكمها
فيه حكم ساير زوجاته الطاهرات وفيهن اقوال
احدها ان من قذف واحدة منهن قتل لانه اذى
النبي صلى الله عليه وسلم وهو قول ابن شعبان وقيل يجلد لها
وينكل كاذيته اياه عليه السلام بقدر جرمه وجرأته وقيل يجلد
حدين نص ابن عطية رضي الله تعالى عنهما من سب واحدة من ازواجه

حج على شاكلته اي طبقته ولم يكن يعتقد وكان منافقا وولده صحابيا رضي الله عنه

عليه السلام فلا توبة له ولا بد من قتله مطلقا كانت عايشة
او غيرها قال الابي والمشهور في غير عايشة الحد في القذف
والعقوبة في غيره قلت والظاهر ان حكم عايشة في غير
ما براها الله منه كذلك فائدة قال ابن عباس
ما زنت امراة نبي قط قال البرهان الحلبي واما قوله تعالى
فخانتاهما فليس المراد منه زنتا وانما كانتا تفشيان
عيبهما وقيل كفرتا وقيل نافقتا وقيل بالنميمة
الى المشركين وقيل قالت امراة نوح انه مجنون ودلت
امراة لوط على ضيفه انتهى ولما ورد
الاحاديث الصحاح باثبات فضل الصحابة على غيرهم
وورد انه بلغ جملته التواتر وان كانت تفاصيله
احاد الحديث الصحيح عن ابي هريرة قال قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم لا تسبوا اصحابي فو الذي نفسي
بيده لو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا وفي رواية ملئ
ملء احد ذهبا ما ادرك مد احدهم ولا نصيفه وحديث
ان الله اختار اصحابي على العالمين سوى النبيين
والمرسلين وفي القران لقد رضي الله عن المومنين الاية
وفيه ايضا والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار
الاية وكل ما هو كذلك يجب التصديق به وكان تعرضه
لذكر مطلوبا لكونه من جملة الاعتقادات تعرض
له فقال وصحبه اي كل فرد من اصحاب نبينا محمد صلى
الله عليه وسلم من حيث الصحبة اسم جمع لصاحب

بمعنى

بمعنى صحابي وتقدم الكلام على حقيقته صدر التعليق ويتعلق
بهذا المحل تنبيهات الاول لا خفا ان رتبة
من لازمه صلى الله عليه وسلم وقاتل معه او قتل تحت رايته
على من لم يلازمه او لم يحضر معه مشهدا وعلى من كلمه يسيرا
او ماشاه قليلا او راه على بعد او في حال الطفولية وان كان
شرف الصحبة حاصلا للجميع ومن كان منهم ليس له سماع
منه عليه السلام فحديثه مرسل من حيث الرواية
وهم مع ذلك معدودون في الصحابة لما نالوه من شرف
الروية الثاني يعرف كونه صحابيا بالتواتر والاستفاضة صنة
او الشهرة او باخبار بعض الصحابة او بعض ثقات
التابعين او باخباره عن نفسه بانه صحابي اذا كانت
دعواه ذلك تدخل تحت الامكان وقد استشكل
بعض الاخير جماعة من حيث ان دعواه ذلك نظير دعوى
من قال انا عدل ويحتاج الى تامل انتهى قاله ابن حجر
ويراد بالناظم ان من ثبت له الصحبة تحت نفس الامر
شرعا علمنا صحبته ام لا خير افضل القرون اذ ان
كل فرد منهم خير من غير الانبيا بقرينة ما مر من حيث الجملة
والتفصيل الا ما ورد فيه نص خاص يعني انهم اكثر
منهم ثوابا على الاعمال وارفع منهم شانا عند الله
وذلك لما انهم اووا ونصروا وجاهدوا معه عليه السلام
وصبروا وتصدقوا باموالهم على فاقة والنفوس بها
شحاح وباعوا من الله الارواح بغالي الاثمان ونفائس
الارباح من غير مماكسة ولا انشاح فظفروا بغاية

الغبطة والنجاح وقوله فاسمع مشعر بكون السماع عن
قصد وتدبر ليس تكملة بل لتحصيل التنبيه لعدم معارضة
هذا الحكم بقوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه الثقات اتدرون
اي الخلق افضل ايمانا قيل الملائكة قال وحق لهم بل غيرهم
قيل الانبيا قال وحق لهم بل غيرهم قيل الشهدا قال بل
غيرهم ثم قال صلى الله عليه وسلم افضل الخلق ايمانا قوم
في اصلاب الرجال يؤمنون بي ولم يروني ويصدقون
بما جئت به ويعملون به فهم خير منكم وغيره من الاحاديث
لانه لا يلزم من تفضيلهم في خصلة هي الايمان بالغيب
تفضيلهم في جميع خصال الخير تنبيه باقي الكلام
عن الغرقد ثم بيان ان شا الله تعالى فيليهم في الافضلية ٤
من غير تراخ ولا واسطة عما تقتضيه الفا المتبادرة
هنا ثم جملة حينئذ تابع بالباء على اكثر الاستعمالين
وسكنت بالنسبة للضرورة وقد يقال تابع بلا يا
على الاستعمال الاخر والتابعي على ما صححه ابن الصلاح
والنووي من لقي الصحابي وقال الخطيب يكون صحب
الصحابي وعليه مجرد اللقا لا يكفي والفرق مزية لقايه
صلى الله عليه وسلم عن لقي غيره من صلحاء امته ولا اشتراط
فيه التمييز وان شرط في الصحابة لمزيد شرف الصحبة كما
بسطته بحواشي شرح النخبة وذلك لصحبتهم اصحاب
النبي صلى الله عليه وسلم وقرب زمانهم من زمانه وشدة تمسكهم
بالسنن واقتفائهم من اثاره صلى الله عليه وسلم اقوم سنن

وافضل

وافضل التابعين قيل سعيد بن المسيب وقيل قيس ابن ابي
حازم وقيل الحسن البصري وقيل اويس القرني وهذا
اصح لحديث مسلم عن عمر ابن الخطاب رضي الله عنه قال
سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ان خير التابعين
رجل يقال له اويس القرني الحديث واختلفوا
ايضا في الفضلى من التابعات فقيل هي حفصة بنت سيرين
وحدها وقيل هي وعمرة بنت عبد الرحمن ابن عوف وام
الدردا الصغرى هجيمة فيلي التابعين في الفضل
بالمعنى السابق جملة حينئذ تابع في الاقتدا الحسن
اي للفريق الذي تبع الصحابي وهم تابعوا التابعين
باحسان غايته انه اقام الظاهر مقام المضمر ولا تشكر
في تفاوتهم في الفضل ايضا كالتابعين ولا يبعد ضبط تابع
التابعي بانه من لقي التابعي او من صحبه على الخلاف السابق
في التابعي الا انه ينبغي ان يكون الراجح هنا هو الثاني لعدم
العلة الموجودة في الصحابة منهم والله اعلم والاصل في هذا
الترتيب ما في الصحيح عن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم خير
امتي القرن الذي يلوني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم
وفي رواية عنه قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم اي الناس
خير قال قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم فلا ادري
في الثالثة او في الرابعة قال ثم يخلف من بعدهم خلف
تسبق شهادة احدهم يمينه ويمينه شهادته وغيره
من الاحاديث الصحيحة قال النووي وقد اتفق العلما
رضي الله عنهم على ان خير القرون قرنه صلى الله عليه وسلم

قوله القرني هو بفتح القاف

والمراد اصحابه وقد قدمنا ان الصحيح الذي عليه الجمهور ان كل
مسلم راى النبي صلى الله عليه وسلم ولو ساعة فهو من اصحابه
ورواية خير الناس على عمومها والمراد جملة القرن
ولا يلزم منه تفضيل الصحابي على الانبيا صلوات الله
وسلامه عليهم ولا افراد النسا على مريم واسية وغيرهما
بل المراد جملة القرن بالنسبة الى كل قرن بجملته انتهى
والذي قاله الشهاب العسقلاني حافظ السنة
في الفتح اقتضى هذا الحديث ان الصحابة افضل من التابعين
وان التابعين افضل من اتباع التابعين لكن هل هذه
الافضلية بالنسبة الى المجموع او الافراد محل بحث
والى الثاني نحى الجمهور والى الاول نحى ابن عبد البر
والذي يظهر ان من قاتل مع النبي صلى الله عليه
وسلم او في زمانه او انفق شيا من ماله بسببه لا يعدله
احد بعده في الفضل كاينا من كان واما من لم يقع له
ذلك فهو محل البحث قال ومقتضى كلام ابن عبد البر ان يكون
فيمن ياتي بعد الصحابة من يكون افضل من بعض
الصحابة وبذلك صرح القرطبي لكن كلام ابن عبد البر
ليس على الاطلاق في حق جميع الصحابة فانه صرح
في كلامه باستثنا اهل بدر والحديبية نعم والذي
ذهب اليه الجمهور ان فضيلة الصحبة لا يعدلها عمل
لمشاهدة رسول الله صلى الله عليه وسلم واما من اتفق
له الذب عنه والسبق اليه بالهجرة او النصرة وضبط

الشرع

الشرع المتلقى عنه وتبليغه لمن بعده فانه لا يعدله احد
ممن ياتي بعده لانه ما من خصلة من الخصال المذكورة
الا وللذي سبق لها مثل اجر من عمل بها من بعده فظهر
فضلهم عليهم ومحل النزاع يتمحض فيمن لم يحصل له الا مجرد
المشاهدة كما تقدم فان جمع بين الاحاديث بذلك كان
متجها انتهى وقال الشمس العلقمي الذي فهمته من
مجموع كلامهم ونعم الوجه الذي لا يعدل عنه ان كل شخص ثبتت
له الصحبة فهو افضل من التابعين وان لم يتصف بجميع الصفات
من العلم وغيره والاحاديث كثيرة طافحة بهذا انتهى
وفي الشفا للقاضي عياض وفضيلة الصحبة ولو لحظة لا يوازيها
عمل ولا ينال درجتها بشي والفضايل لا تؤخذ
بقياس ذلك فضل الله يؤتيه من يشا انتهى فبعد
هذه الصرايح كيف يقول الشمس العلقمي الذي فهمته
ان الحديث الذي حملنا النظم عليه هو كلام الجمهور من ان
التفضيل لكل فرد من حيث الصحبة بالنظر لاهل القرن
الاول واما بالنظر للقرنين بعده فالتفضيل انما هو
للمجموع على المجموع فلا ينافي ان يكون بعض افراد القرن
الثالث افضل من كثير من افراد القرن الثاني كما
حملنا النظم عليه والله سبحانه ولي الصواب وهاهنا
تنبيهات الاول قال القاضي قد اختلفوا في المراد
بالقرن هنا فقال المغيرة قرنه اصحابه والذين
يلونهم ابناؤهم والثالث ابنا ابنايهم وقال شمر
قرنه ما بقيت عين رات من راه والثاني ما بقيت عين رات من راه

ثم كذلك وقال غيره واحد القرن كل طبقة مقترنين في وقت وقيل
هو لاهل مدة بعث فيهما نبي طالت مدته ام قصرت وذكر الحربي
الاختلاف في قدره بالسنين من عشر سنين الى مائة وعشرين
سنة ثم قال وليس شي منها بواضح ورأى ان القرن
كل امة هلكت فلم يبق منها احد وقال الحسن وغيره القرن
عشر سنين وقتادة سبعون والنخعي اربعون وزرارة ابن
ابي اوفى مائة وعشرين وعبد الملك بن عمير مائة وقال ابن الاعرابي
هو الوقت انتهى والصحيح ان قرنه صلى الله عليه وسلم
الصحابة والثاني التابعون والثالث تابعوهم كما ان
الصحيح في تحديده بالسنين انه مائة اختلف الشارح
في تفاوت القرون غير ما ذكر في الفضل فذهب جمع الى تفاوت
كل القرون بالسبقية وان كل قرن افضل من الذي بعده
الى يوم القيمة لخبر ما من يوم الا والذي بعده شر منه وانما
يسرع بخياركم وبه قال المغربي وذهب القاضي ابو الوليد
بن رشد الى ان ما بعد القرون الثلاثة سين ان لا مزية
لاحدهما على الآخر الشارح هذا احسن ما رأيت
في تحرير الخلاف في الافضلية بين عائشة وخديجة وفاطمة
قول شيخ الاسلام في آخر الخصائص من شرح البهجة الوردية
وزوجاته صلى الله عليه وسلم افضل النساء وثوابهن وعقابهن
مضاعف ولا يحل سؤالهن الا من وراء حجاب ويحل سؤال
غيرهن مشافهة وافضلهن خديجة وعائشة وفي
افضلهما خلاف صحح ابن العماد تفضيل خديجة لما ثبت

انه صلى

انه صلى الله عليه وسلم قال لعائشة حين قالت له قد رزقك
الله خيرا منها لا والله ما رزقني خيرا منها آمنت بي حين
كذبني الناس واعطتني مالها حين حرمني الناس وسئل
ابن داود ايهما افضل فقال عائشة اقرأها النبي صلى
الله عليه وسلم السلام من جبريل وخديجة اقرأها جبريل من
ربها السلام على لسان محمد فهي افضل فقيل له فمن افضل
خديجة ام فاطمة فقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال
لفاطمة بضعة مني ولا اعدل ببضعة رسول الله صلى الله
عليه وسلم احدا ويشهد له قوله صلى الله عليه وسلم لها اما
ترضين ان تكوني سيدة نساء اهل الجنة الا مريم واحتج
من فضل عائشة بما احتجت به من انها في الآخرة مع النبي
صلى الله عليه وسلم في الدرجة وفاطمة مع علي فيها وسئل
السبكي عن ذلك فقال الذي نختاره وندين الله به ان
فاطمة بنت محمد افضل ثم امها خديجة ثم عائشة
ثم استدل لذلك بما تقدم بعضه واما خبر الطبراني
خير نساء العالمين مريم بنت عمران ثم خديجة بنت خويلد
ثم فاطمة بنت محمد ثم آسية امرأة فرعون فاجاب
عنه ابن العماد بان خديجة انما فضلت على فاطمة باعتبار
الامومة لا باعتبار السيادة واختار السبكي ان مريم
افضل من خديجة لهذا الخبر وللاختلاف في نبوتها
انتهى وقوله في شرح البخاري في باب مناقب فاطمة
حين تكلم على حديث فاطمة بضعة مني الخ مر في باب ذكر

اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ولا يعارضه خبر النساء افضل
نساء اهل الجنة خديجة بنت خويلد وفاطمة بنت محمد
لان خديجة وفاطمة اشتركتا في افضليتهما على بقية النساء
وذلك لا يقتضي المساواة بينهما لتصريح بان فاطمة افضل
للحديث المذكور هنا وقد بسطت الكلام على من هي افضل
النساء في شرح البهجة وغيره والذي اختاره الآن
ان الافضلية محمولة على احوال فعائشة افضلهن من
حيث العلم وخديجة من حيث تقدمها واعانتها له صلى الله
عليه وسلم في المهمات وفاطمة من حيث القرابة ومريم
من حيث الاختلاف في نبوتها وذكرها في القرآن مع الانبياء
وآسية امرأة فرعون من هذه الحيثية لكن لم تذكر مع
الانبياء وعلى ذلك تتنزل الاخبار الواردة في افضليتهن انتهى
قلت وعلى هذا الذي حرره انطوت العقايد وانجبت
باختياره المقاصد مع ملاحظة تحريرنا وهو انا ان فرضنا
المفاضلة في كثرة الثواب على الاعمال فالمختار قول
الاشعري بالوقف وان فرضناها باعتبار الاحوال فما قاله
هو العذب الزلال والسحر الحلال الرابعة
قال البرهان الحلبي وسكتوا عن بقية الزوجات ايتهن افضل
والذي يظهر ان افضلهن بعد خديجة وعائشة زينب
بنت جحش انتهى ولم اقف في باقيهن على نص والوقف
اسلم ثم لم اقف على نص في مفاضلة بعض ابنائه الذكور
على بعض ولا في مفاضلة بينهم وبين بناته الشريفات
ولا بين البنات بعضهن مع بعض سوى فاطمة فانها
افضل بناته الشريفات ولا بينهن سوى فاطمة وبين الزوجات

فمن وجد

فمن وجد ذلك فليضعه ابتغاء الثواب ولما اختلف
في تفضيل بعض الصحابة على بعض فمنهم من وقف عن القول
به وقال لكل فضل ولا ندري من فضله الله على غيره وليس
امرا يؤخذ فيه بالقياس والرأي فوجب الامساك عن
الخوض فيه وقال الجمهور بالتفضيل ثم اختلفوا
فقال اهل السنة افضلهم ابو بكر الصديق رضي الله تعالى
عنه وقالت الخطابية افضلهم عمر ابن الخطاب رضي الله
تعالى عنه وقالت الراوندية افضلهم العباس
عبد المطلب وقالت الشيعة افضلهم علي ابن ابي طالب
واتفق اهل السنة على ان افضلهم بعد ابي بكر عمر ثم قال
جمهورهم يليه عثمان ويلي عثمان علي وقال بعضهم من
اهل الكوفة تتقدم علي على عثمان وبه قال مالك اولا ثم
وقف عن التفضيل بينهما ثم رجع وفضل عثمان على علي
وهو الصحيح عنه وقال ابو منصور البغدادي اصحابنا
مجمعون على ان افضلهم الخلفاء الاربعة على الترتيب المذكور
ثم تمام العشرة ثم اهل بدر ثم اهل احد ثم اهل بيعة
الرضوان وممن له مزية اهل العقبات من الانصار وكذلك
السابقون الاولون وهم من صلى الى القبلتين في قول ابن
المسيب وطائفة وفي قول الشعبي اهل بيعة الرضوان وفي
قول عطاء ومحمد بن كعب اهل بدر وقال القاضي عياض وذهبت
طائفة منهم ابن عبد البر الى ان من توفي من الصحابة في حياة النبي
صلى الله عليه وسلم افضل ممن بقي بعده وهذا الاطلاق غير
مرضي ولا مقبول واختلف العلماء في ان هذا التفضيل

الذكور قطعي وهو الحق ام ظني وهل هو في الظاهر والباطن
وهو الحق كما هو شان القطعي ام في الظاهر خاصة وممن
قال بالقطع ابو الحسن الاشعري قال وهم في الفضل على
ترتيبهم في الامامة وممن قال بانه ظني اجتهادي ابو بكر
ابن الباقلاني وامام الحرمين وممن ذكر الاختلاف في ان
التفضيل في الظاهر والباطن ام في الظاهر فقط ابن
الباقلاني ايضا اراد ان يشير الى ما هو المختار من الخلاف
فقال و بما في اعتقاده قطعا ان صحب النبي صلى الله عليه
وسلم ورضي عنهم اجمعين خيرهم وافضلهم على الاطلاق
من ابي الفريق او الرهط الذي ولى اي قلد الخلافة
العظمى وهي النيابة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في عموم
مصالح المسلمين من اقامة الدين وصيانة المسلمين بحيث
يجب على كافة الخلق الاتباع ويحرم عليهم المخالفة والنزاع
ومدتها بينها قوله صلى الله عليه وسلم الخلافة
بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا وحينئذ فقد صرح
كلامه اي الناظم بان الايمة الاربعة وهم ابو بكر وعمر وعثمان
وعلي رضي الله عنهم افضل الصحابة لان بهذه المدة كانت دور
خلافتهم اما خلافة ابي بكر رضي الله عنه واسمه
عبد الله بن عثمان ابي قحافة بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن
تيم ابن مرة بن كعب بن لوي فهو تيمي قرشي فقد اجتمعت
الصحابة يوم موته صلى الله عليه وسلم قبل دفنه في سقيفة بني
ساعدة واستقر رايهم بعد المشاورة والمنازعة المفصلة
في الكتب الحديثية على خلافته فكانت بالاجماع وذلك

دليل

دليل انه على الحق في تولية الخلافة اذ لا تجتمع هذه الامة
على ضلالة ولان المهاجرين والانصار اتفقوا على ان الامامة
لا تعدو ابا بكر وعليا والعباس رضي الله عنهم ثم ان عليا
والعباس بايعا ابا بكر رضي الله تعالى عنه وسلما له الامر
فلو لم يكن على الحق لنازعاه كما نازع علي رضي الله تعالى
عنه معاوية لانه لا يليق بهما السكوت عن الحق ولان
ترك المنازعة حينئذ يكون مخلا بالعصمة الواجبة عند
الشيعة فمن جاء عن اهلية الامامة فيتعين لها ابو بكر
رضي الله عنه للاتفاق على انها ليست لغيرهم ولان الله
تعالى يقول وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات
ليستخلفنهم في الارض فوعد الخلافة جماعة من المومنين
المخاطبين ولم تثبت لغير الايمة الاربعة رضوان الله تعالى
عليهم اجمعين فتثبت لهم على هذا الترتيب ولانه تعالى
يقول قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي باس
شديد تقاتلونهم او يسلمون فان تطيعوا يوتكم الله اجرا حسنا
الاية فجعل الداعي مفترض الطاعة والمراد به عند اكثر المفسرين
ابو بكر رضي الله عنه وبالقوم بنو حنيفة قوم مسيلمة الكذاب
وقيل قوم فارس فالداعي عمر رضي الله عنه وفي ثبوت خلافته
خلافة ابي بكر رضي الله عنه وبالاتفاق لم يكن الداعي عليا رضي
الله عنه لانه لم يقاتل في خلافته الكفار ولقوله عليه السلام
اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر ولان دور الخلافة
لم يبق الا بعدية رضي الله عنه ولقوله عليه السلام في مرض موته
ايتوا بكتاب وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان

ثم قال يأبى الله والمسلمون الا ابا بكر ولان المهاجرين الذين
وصفهم الله بقوله اولئك هم الصادقون كانوا يقولون له يا خليفة
رسول الله ولانه عليه السلام استخلفه في الصلاة التي هي اساس
الشريعة وكذا بعزله في رواية العزل افتراء من الروافض
ولهذا لما قال ابو بكر رضي الله عنه اقيلوني فلست بخيركم
قال علي رضي الله عنه لا نقيلك ولا نستقيلك قدمك رسول
الله فلا نؤخرك ورضيك لديننا فرضيناك لدنيانا
ولان الامامة لو كانت حقا لعلي رضي الله عنه وغصبها
ابو بكر ورضيت الجماعة بذلك وقاموا بنصرته دون علي
لما كانوا خير امة اخرجت للناس يامرون بالمعروف وينهون
عن المنكر واللازم باطل فان قلت هذه الوجوه كلها
ظنيات قلت نعم والمسألة ظنية لانها من باب
الامامة وهي من العمليات ومع ذلك هي لا تنقص عن كونها
سنة للاجماع الحاسم لمادة النزاع ولهم هنا هذيانات
وزخارف ومضحكات اوردناها باجوبتها بالاصل والله اعلم
واما خلافة عمر رضي الله تعالى عنه
ابن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رياح بن عبد الله
بن قرط بن رزاح بن عدي بن كعب فهو عدوي قرشي فهي
لما مرض ابو بكر رضي الله عنه مرضه الذي مات فيه شاور
رضي الله تعالى عنه الصحابة في الاستخلاف ثم جعل الخلافة
بعهد منه الى عمر رضي الله تعالى عنهما وقال لعثمان رضي الله عنه
اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابو بكر بن ابي
قحافة في اخر عهده بالدنيا خارجا منها واول عهده بالاخرة

داخلا فيها

داخلا فيها حين يؤمن الكافر ويوقن الفاجر ويصدق الكاذب
اني استخلفت عمر رضي الله عنه فان عدل فذلك ظني به ورأيي ابن الخطاب
فيه وان بدل وجار فلكل امرئ ما اكتسب والخير اردت ولا اعلم
وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون ثم ختمت الصحيفة
وعرضت على اكابر الصحابة رضي الله تعالى عنهم وامروا بالمبايعة
لمن فيها فبايعوا حتى مرت بعلي رضي الله عنه فقال بايعنا
لمن فيها وان كان عمر فانعقدت له الامامة بنص الامام
الحق واجماع اهل الحل والعقد من المهاجرين والانصار
فسار في الناس بالعدل وحسن السياسة ونظم قوانين
الرياسة وقهر الاعدا واستاصل الاعويا وقوى
الضعفا ورفع لوا الاسلام ونفذ القضايا والاحكام
حتى صار ذكره بين الكبير دونه شتلو وشمس ضحى في
رابعة النهار وللشيعة فيه هذيانات هي طنين
ذباب او نباح كلاب بيانها باجوبتها في الاصل قال
السعد ومن نظر بعين الانصاف وسمع ما اشتهر عن عمر
رضي الله عنه في الاقطار ان علم جلالة محله عما يدعيه الاعدا
وبراءة ساحته عما يفتريه اهل البدع والاهوا جزم
بانه كان الغاية في العدل والسداد والاستقامة على
سبيل الرشاد واما خلافة عثمان ابن عفان رضي
بن ابي العاص بن امية بن عبد شمس بن عبد مناف فهو اموي
قرشي فكان من قضا الله وقدره ان ابا لؤلؤة المجوسي غلام المغيرة
بن شعبة لما طعن عمر رضي الله عنه وهو في الصلاة وعلم الموت
وكلمه الناس في الاستخلاف فقال انا استخلف فقد استخلف

ابو بكر وان اترك فقد ترك من هو خير منا يعني رسول الله
صلى الله عليه وسلم فعرضوا عليه جماعة فيرغب تارة ويمتنع
اخرى حتى كلم في ولده عبد الله فقال لا ابسال عن هذا الامر
من آل الخطاب رجلان قال ما اجد احدا احق بهذا الامر
من هؤلاء النفر الذين توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم
وهو عنهم راض فسمى عليا وعثمان والزبير وطلحة وعبد
الرحمن ابن عوف وسعد ابن ابي وقاص وجعل الخلافة
شورى بينهم الى ثلاثة ايام فاجتمعوا بعد دفنه
رضي الله عنهم اجمعين فقال الزبير قد جعلت امري الى
علي وقال طلحة جعلت امري الى عثمان وقال سعد قد جعلت
امري الى عبد الرحمن ابن عوف ثم فوض علي وعثمان امرهما
ايضا الى عبد الرحمن بن عوف فاخذ بيد علي وقال له تبا
يعني على العمل بكتاب الله تعالى وسنة رسول الله وسيرة
الشيخين فقال له علي بل على كتاب الله وسنة رسول الله
صلى الله عليه وسلم واجتهد رايي ثم قال عبد الرحمن مثل
ذلك لعثمان رضي الله عنه فاجابه الى ما دعاه اليه ثم
كرر عبد الرحمن ذلك القول عليهما ثلاث مرات وكلاهما
يجيب بجوابه الاول من غير اختلاف ثم مال الى مبايعة
عثمان فبايعه وتابعه الناس على ذلك ورضوا بامامته
حتى انعقد منهم على ذلك الاجماع وسلم له الامر من غير نزاع
قال السعد وتوقف علي رضي الله تعالى عنه واجتهد رايي
ليس خلافا منه في اضافة الشيخين بل ذهابا منه الى
انه لا يجوز للمجتهد تقليد مجتهد اخر بل عليه اتباع اجتهاده
وكان

وكان من مذهب عثمان وعبد الرحمن رضي الله تعالى عنهما
انه يجوز تقليد المجتهد لمجتهد اذا كان اعلم وابصر بوجوه
المقاييس فان قلت الاستخلاف واجب على الفور
فكيف اجله عمر بثلاثة ايام واقره عليه الآخرون قلت
قد اوقع الاستخلاف فورا وانما تاخر تعيين الخليفة مع
انه اقام على الصلاة خليفة وعلى النظر في امر اهل
الشورى آخر وبعد الاجماع على امامته واتفاق اهل
الحل والعقد على مبايعته مع بلوغ مناقبه الفاخرة وفضائله
الزاهرة مبلغ التواتر لا يلتفت الى ترهات الشيعة ورميهم
اياه بالامور الشنيعة مما هو منتف مع جوابه بالاصل
واما خلافة علي ابن ابي طالب بن عبد
المطلب بن هاشم كفيل رسول الله صلى الله عليه وسلم ومجوره وابن
عمه وصهره على افضل بناته فقد كان من امر الله تعالى انه
لما خرج على عثمان رضي الله عنه رعاع واوباش من كل ناحية
واراذل خزاعة وليس فيهم احد من كبار الصحابة رضوان الله
عليهم اجمعين ولا من اهل العلم ولا ممن يقتدى به من اواسط
الناس وقتلوه ظلما وعدوانا اذ لم يستحق رضي الله عنه
ذلك وحاشاه ما سبق اليه اوباش الناس اكابر الصحابة
خصوصا من بقي من اهل الشورى والمبشرين بالجنة المتمسكين
بالكتاب والسنة الآمرين بالمعروف الناهين عن المنكر الذاكرين
الله كثيرا ولذكر الله اكبر اجتمع الناس على علي بن ابي
طالب والتمسوا منه القيام بامر الخلافة لكونه اولى الناس
بذلك وافضلهم في ذلك الزمان فقبل ذلك بعد امتناع كثير ومدافعة

طويلة وبايعه جماعة ممن حضر بدرًا وبايعوا ابا بكر وعمر وعثمان
كخزيمة ابن ثابت وابي الهيثم ابن التيهان ومحمد بن مسلمة
وعمار ابن ياسر وابو موسى الاشعري وعبد الله بن عباس
وطلحة والزبير وقد صحت توبتهما عن مخالفته
وكذا بايعه عبد الله بن عمر وسعد ابن ابي وقاص ولكنهم
استعفوه من مقاتلة اهل الشام وبالجملة فقد انعقدت
خلافته رضي الله عنه بمبايعة اهل الحل والعقد ودلت
عليه احاديث كقوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلاثون سنة
وقوله عليه السلام لعلي انك تقاتل الناكثين والمارقين
والقاسطين وقوله عليه السلام لعمار تقتلك الفئة الباغية
وقد قتل يوم صفين تحت راية علي رضي الله عنهما وقوله
صلى الله عليه وسلم بعد وصف الخوارج يقتلهم اولى الطائفتين
من الحق وفي رواية اولى الطائفتين بالحق كما في مسلم وقد
قتلهم الامام علي رضي الله تعالى عنه قال بعض المتكلمين من يدعي
الاجماع على خلافته لانه انعقد الاجماع زمان الشورى على
ان الخلافة لعثمان او لعلي رضي الله عنهما وهو اجماع على ان
لولا عثمان لكانت لعلي فلما خرج عثمان رضي الله عنه
من البين بالقتل بقيت لعلي رضي الله عنه بالاجماع قال
امام الحرمين لا اكتراث بقول من يقول لا اجماع على امامة
علي رضي الله عنه فان الامامة لم تجحد له وانما هاجت
الفتن لامور اخر واما قدح بعض الرافضة في امامة
بانه كفر حيث مكن المشايخ قبله من الخلافة ولم يقم بطلب
حقه كما انهم كفروا حيث لم يقدموه بل وسائر الصحابة

حيث

حيث لم يتبعوه على ذلك ولم ينبهوه وفهموا من السخافة والحماقة
بحيث لا ينبغي التشاغل به ولا شك في كفر هؤلاء من كفر الامة
كلها او الصدر الاول فقد ابطل الشريعة وهدم الاسلام كما
نبه عليه ابو الفضل عياض في الشفا تنبيهات
الاول جزم بعض الحفاظ بان خلافة ابي بكر رضي الله عنه كانت
سنتين وخمسة اشهر وان خلافة عمر كانت عشرة اعوام وان
خلافة عثمان كانت ثلاثة عشر سنة وان خلافة علي كانت
اربعة اعوام ولا يخفى ان جملة ذلك تسعة وعشرين عاما وخمسة
اشهر وقال النووي خلافة ابي بكر سنتان وخلافة عمر
عشر سنين وخمسة اشهر وواحد وعشرين يوما وخلافة
عثمان اثنتا عشر سنة الا عشر ليال وخلافة علي خمس
سنين وقيل خمس سنين الا اشهر وخلافة الحسن ستة اشهر
انتهى من تهذيب الاسماء واللغات وعلى هذين القولين لم يكمل
دور الثلاثين سنة الا بمدة الحسن ابن علي رضي الله عنهما فيكون
من الخلفا ويفسر بعد ابيه علي من يليه وهو مذهب جمع من
المحققين وقال الجلال الثلاثون سنة لا تتم بدون علي مدة خلافة
الخلفا الاربعة كما حررته فمدة خلافة ابي بكر سنتان
وثلاثة اشهر وعشرة ايام ومدة خلافة عمر عشر سنين وستة اشهر
وثمانية ايام ومدة خلافة عثمان احدى عشر سنة واحد عشر شهرا
وتسعة ايام ومدة خلافة علي اربع سنين وتسعة اشهر وسبعة
ايام هذا هو التحرير فلعلهم الغوا الايام وابعاض الشهور
انتهى وفيه نظر اذ جملة تحريره تسعة وعشرون عاما وستة
اشهر واربعة ايام فلا تكمل دور الثلاثين الا بمدة الحسن

وهذا هو الوجه الحسن ويشهد له ان علي بن عاصم لما روي
عن ابي ريحانة عن سفينة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الخلافة
بعدي ثلاثون قال رجل في المجلس دخلت ستة اشهر من
هذه في خلافة معاوية فقال علي بن عاصم من اين انتم
تلك الاشهر انما كانت البيعة للحسن فقد بايع بعد اربعون
الفا انتهى من تعليقة الفرايد لنا الثاني قال البقاعي النظر
في الخلافة الي القيام في مقام الميت عن رضى ممن قام عليه
والنظر في الملك الي القيام في مقام الغير مطلقا مع القهر
والغلبة لمن قام عليه سوا كان بالقوة كقيامه عن رضى ممن
قام عليه او بالفعل كقيامه عن كره ممن قام عليه انتهى
وبه تظهر حكمة توصيف الملك بالعضوض ومن
هذا التوفيق ينشأ اشكال وهو ان اهل الحل والعقد من الامة
قد كانوا متفقين على خلافة الخلفا العباسية وبعض
المروانية كعمر بن عبد العزيز ومعاوية بعد تسليم الحسن
الامر له فيلزم ان تكونوا خلفا وليس كذلك لتصريح الحديث
السابق انهم ملوك وانهم لا خلفا وللناس عن الحديث
اجوبة منها قول السعد لعل المراد ان الخلافة
الكاملة التي لا يشوبها شي من المخالفات وميل النفس
عن المتابعات للسادات تكون في ثلاثين سنة واما
بعدها فقد تكون وقد لا تكون ومنه اخذ بعضهم قوله
المراد الخلافة المتوالية لا تكون الا في ثلاثين سنة
كما اخذ منه بعضهم قوله الذي ينبغي حمل الحديث
عليه ان زمان خلافة النبوة الجارية على منهاج في كمال

العدل

العدل وتأسيس معظم السنن على ما يشير اليه قوله
عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفا الراشدين من بعدي
اخرجه احمد وابو داود والترمذي وحسنه وصححه ابن ماجه
وابو عمرو الداني في كتاب الفتن عن العرباض بن سارية
السلمي بزيادة واياكم ومحدثات الامور فان كل محدثة بدعة
وكل بدعة ضلالة وبيان ذلك ان كلا من الخلفا الخمسة وقع
في خلافته امر لم يقع في خلافة الا لها فقتال المرتدين انما وقع
احكامه وتمهدت اصوله وفروعه في خلافة الصديق
فلقد رد كفار العرب مسلمين بعد الردة كما نقلهم
النبي صلى الله عليه وسلم عن كفرهم الاصلي الى الاسلام ولم
يقع لغيره ممن لا يعرف الا به ولقد خالفه جميع
الصحابة ولم يزل يحاجهم حتى رجعوا اليه كما هو
مبين في التواريخ والسير وتمصير الامصار وتدوين
الدواوين وفتوح غالب البلاد ونشر العدل في اقطار
الارض انما كان في خلافة عمر ولم يقع لغيره جمع ذلك
وجمع القران وضبطه وجمع كلمة الناس فيه وتحريق
ما خيف منه الفتنة والقيام بهذا الامر وفتح باب
الغزو في البحر انما كان في خلافة عثمان وقتال البغاة
وتفريق شملهم وتقرير احكامهم وتمييز الباغي باحكام
البغي والامر بتدوين العلم وفتح بابه لابي الاسود انما
كان في خلافة علي وتسليم الامر للمفضول خشية
الفتنة وقصد الاصلاح بين الناس وحقن دما المسلمين.

انما كان في خلافة الحسن وبه ختم هذا الباب الحسن
ويشهد لما أومى اليه السعد ما اخرجه احمد عن حذيفة
رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تكون
النبوة فيكم ما شاء الله ان تكون ثم يرفعها الله اذا
شاء ان يرفعها ثم تكون خلافة على منهاج النبوة تكون
ما شاء الله ان تكون ثم يرفعها الله اذا شاء ان يرفعها
ثم تكون ملكا عضوضا تكون ما شاء الله ان تكون ثم
يرفعها اذا شاء ان يرفعها ثم تكون خلافة على منهاج
النبوة ثم سكت وقد كتب به بعضهم الى عمر بن
عبد العزيز ثم قال وارجوا ان تكون بعد الملك العاض
والجبرية فاعجبه ذكر واستبشر به الثالث
الخلافة اسم مصدر لخلفه مضعفا اذا قام مقامه
او مصدر لخلفه مخففا اذا قام مقامه وخالفوا بالوصف
القياس سماعا فقالوا خلف وخليفة وقال بعض ائمة
اللغة الخلف من صار عوضا عن غيره ويستعمل فيمن
خلف بخير او بشر والجمهور ان يقال في الخير بفتح اللام
وفي الشر باسكانها وربما فتحت فيه تنبيهان
الاول لابن جماعة يجوز ان يقال يا خليفة رسول الله
بلا خلاف واما يا خليفة الله ففيه مذهبان والحق
الجواز وورد عن ابي بكر رضي الله عنه انه كان ينهى
عن ذكر الثاني تكثر فعالة بالفتح في السجايا
وما يجري مجراها كالشجاعة والسماحة والبراعة
والفصاحة والبلاغة وفعالة بالضم في المطروحات

والفضلات

والفضلات كالنخالة والزبالة والكناسة والقمامة والحثالة
والسحالة وفعالة بالكسر فيما يشتمل على الشيء كالعصابة
والقلادة وفي الحرف والصنايع كالخياطة والنجارة
والتجارة والصياغة والفلاحة وفي الولايات كالخلافة
والامارة والامامة والوصاية ولما أسلف
ان افضل القرون القرن الاول وان افضل القرن الاول من
ولي الخلافة وليس فيه تعيين الافضل منهم ولا من
يليه اشار هنا الى ما يعينه فقال وامرهم اي شان
من ولي الخلافة ورجالهم في نقاوتهم في الاتصاف
بالفضل وترتب مقاماتهم فيه عند الله سواء رجع
الى علم او شجاعة او حسن راي او الى قرب من الله
تعالى ومحبة لرسوله او غير ذلك ولذلك وضع الظاهر
موضع الضمير وقرنه باداة الاستغراق كامرهم ورجالهم
في ترتيبهم في تولي الخلافة فالاسبق منهم الى الخلافة الاسبق
ثم لذلك وهذا معتقد امامي اهل السنة ابي الحسن الاشعري
وابي منصور الماتريدي ولفظ الثاني اصحابنا مجمعون
على ان افضلهم الخلفاء الاربعة على الترتيب المذكور
كما مر نقله عنه صدر المبحث وقد تقدم ان ابا بكر افضل
الناس بعد الانبيا فيكون افضل من الزوجات الكريمات
ومن الذرية الطاهرة لامن حيث انها بضعة منه عليه
الصلاة والسلام ومن مريم بنت عمران واسية بنت مزاحم
ومن الخضر واسكندر على القول بالولاية دون القول بالنبوة
ثم عمر الفاروق كذلك ثم عثمان بن عفان كذلك ثم علي بن ابي

طالب

بن عمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن خلص عباد الله كذلك
قال السعد على هذا وجدنا السلف والخلف والظاهر انه لو لم
يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا به انتهى ونحوه قول الغزالي حقيقة
الفضل ما هو عند الله تعالى وذلك مما لا يطلع عليه الا رسول
صلى الله عليه وسلم وقد ورد في الثنا عليهم اخبار كثيرة
ولا يدرك دقائق الفضل والترتيب فيه الا المشاهدون
للوحي والتنزيل بقرائن الاحوال فلولا فهمهم ذلك لما
رتبوا الامر كذلك اذ كانوا لا ياخذهم في الله لومة لائم
ولا يصرفهم عن الحق صارف انتهى وعلم من كلام الناظم
الرد على مذهبي الشيعة والمعتزلة من ان الافضل بعد
النبي صلى الله عليه وسلم علي ابن ابي طالب رضي الله تعالى عنه
قال السعد يدل لنا اجمالا ان جمهور عظما الملة وعلما
الامة اطبقوا على ذلك وحسن الظن بهم يقضي بانهم
لو لم يعرفوه بدلائل وامارات لما اطبقوا عليه وتفصيلا
الكتاب والسنة والاثر والامارات اما الكتاب
فقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يوتي ماله يتزكى
وما لاحد عنده من نعمة تجزى الا ابتغا وجه ربه الاعلى
ولسوف يرضى الجمهور على انها نزلت في ابي بكر رضي
الله عنه والاتقى اكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله
اتقاكم ولا نعني بالافضل الا الاكرم وليس المراد به
عليا رضي الله عنه لان للنبي صلى الله عليه وسلم عنده نعمة تجزى
وهي نعمة التربية واما السنة فقوله

عليه

عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر ودخل
في الخطاب علي رضي الله عنه فيكون مامورا بالاقتدا ولا يومر
الافضل ولا المساوي بالاقتدا سيما عند الشيعة الموجبين
في الامام ان يكون افضل اهل زمانه وقوله عليه السلام
لابي بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين
والمرسلين وقوله عليه السلام خير امتي ابو بكر ثم عمر
وقوله عليه السلام ما ينبغي لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدم
عليه غيره وقوله صلى الله عليه وسلم لو كنت متخذا خليلا
دون ربي لاتخذت ابا بكر خليلا ولكن هو رفيقي وصاحبي
الذي اوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي في امتي وقوله
عليه السلام واين مثل ابي بكر كذبني الناس وصدقني
وامن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني
بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف وقوله عليه السلام
لابي الدردا حين مشى امام ابا بكر تمشي امام من هو خير
منك والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين
على احد افضل من ابي بكر ومثل هذا الكلام وان كان
ظاهره نفي افضلية الغير لكنه انما يساق لاثبات
افضلية المذكور ولهذا افاد ان ابا بكر افضل من ابي الدردا
رضي الله عنه والسر في ذلك ان الغالب من حال كل اثنين
هو التفاضل دون التساوي فاذا نفي افضلية احدهما
ثبتت افضلية الاخر وبمثل هذا ابطل الاشكال
المشهور على قوله عليه الصلاة والسلام من قال حين
يصبح وحين يمسي سبحان الله وبحمده مائة مرة لم يات

احد يوم القيمة بافضل مما جاء به الا احد قال مثل ما قال او زاد
عليه لانه في معنى ان من قال ذلك فقد اتى بافضل مما جا
به كل احد الا احد قال مثل ذلك او زاد عليه فالاستثنا
بخلاف هو من النفي وبالتحقيق من الاثبات وعن
عمرو بن العاص رضي الله عنه قلت لرسول الله صلى الله عليه وسلم
اي الناس احب اليك قال عايشة قلت من الرجال
قال ابوها قلت ثم من قال عمر وقال النبي صلى الله عليه
وسلم لو كان بعدي نبي لكان عمر وعن عبد الله
ابن حنطب رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم راى
ابا بكر وعمر فقال هذان السمع والبصر واما
الاثر فعن ابن عمر رضي الله عنهما كنا نقول ورسول الله
صلى الله عليه وسلم حي افضل امة النبي صلى الله عليه وسلم بعده
ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وعن محمد ابن الحنفية قلت لابي
اي الناس خير بعد النبي صلى الله عليه وسلم قال ابو بكر قلت ثم
من قال عمر وخشيت ان يقول وعثمان فقلت ثم انت
فقال ما انا الا رجل من المسلمين وعن علي رضي الله عنه خير
الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وعنه
رضي الله عنه لما قيل له ما توصي ما اوصى رسول الله صلى الله عليه
وسلم حتى اوصي ولكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم
على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم واما
الامارات فما تواتر في ايام ابي بكر رضي الله عنه
من اجتماع الكلمة وتالف القلوب وتتابع الفتوح

وقهر

وقهر اهل الردة وتطهير جزيرة العرب من الشرك واجلاء
الروم عن الشام واطرافها وطرد فارس عن حدود
السواد واطراف العراق مع قوتهم وشوكتهم ووفور
اموالهم وانتظام احوالهم وفي ايام عمر رضي الله
عنه من فتح جانب المشرق الى اقصى خراسان وقطع دولة
العجم وبلوغ شهم الراسي البنيان الثابت الاركان
ومن ترتيب الامور وسياسة الجمهور وافاضة
العدل وتقوية الضعفا ومن اعراضه عن متاع الدنيا
وطيباتها وملاذ شهواتها وفي ايام عثمان رضي
الله عنه من فتح البلاد واعلا لوا الاسلام وجمع الناس على
مصحف واحد مع ما كان له من الورع والتقوى وتجهيز
جيوش المسلمين والانفاق في نصرة الدين والمهاجرة
هجرتين وكونه ختنا للنبي صلى الله عليه وسلم على ابنتين
والاستحيا منه حتى ادى [illegible] بشيئين وشرفه عليه السلام
بقوله عثمان اخي ورفيقي في الجنة وبشرت الجنة لقدومه
برفيقي وقوله صلى الله عليه وسلم الا استحي ممن تستحي منه
ملايكة السما وقوله عليه السلام انه يدخل الجنة بغير حساب
وعيدا ونحن لا ننكر ان عليا له من الفضايل ما فات
الحصر ومن الكرم والشجاعة ما به حدث عن البحر الا
ان شيئا منها غير موجب له التقديم على من قبله
ذكرنا بالاصل ما تمسك به الشيعة على تقديمه مع جوابه وقد
ولما فرغ من الكلام على الافضلية لبعض المشايخ
الاربعة على بعض شرع يتكلم على من يلي الاخير منهم في الافضلية

فقال يليهم يعني عمر يلي الخلفا الاربعة بل والحسن علي ما تقدم
في الافضلية من بقية الصحابة رضي الله عنهم اجمعين قوم هو في
الاصل خاص بالذكور على ما يشير اليه قوله تعالى لا يسخر قوم
من قوم عسى ان يكونوا خيرا منهم ولا نساء من نساء عسى
ان يكن خيرا منهن وقول الشاعر

وما ادري وسوف اخال ادري ... اقوم آل حصن ام نساء

والمراد هنا رجال الكرام جمع كريم يعني خيار شريف النسب
بررة جمع بر يعني محسن كذ ثبتهم عند الرواة والعلماء ست
بحذف التاء لعدم ذكر التمييز ثم ابدل منهم ست ونصب على
الحال قوله تمام العشرة الاصحاب المبشرة بالجنة
وهم المشايخ الاربعة وطلحة ابن عبيد الله والزبير بن
العوام وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وسعيد
ابن زيد وابو عبيدة بن الجراح امين هذه الامة فان
هولاء هم الذين نص على اعيانهم مع اشتهار حديث بشارتهم
بلا اعتراض الجنة ففي الترمذي وابن حبان من حديث
عبد الرحمن ابن عوف عن النبي صلى الله عليه وسلم ابو بكر
في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة
في الجنة والزبير في الجنة وعبد الرحمن ابن عوف في الجنة
وسعد بن ابي وقاص في الجنة وابو عبيدة بن الجراح في
الجنة وسعيد بن زيد في الجنة وفي الاصابة عن الامام
احمد والنسائي وغيرهما انه لم يرو لاحد من الصحابة
ما روي لعلي رضي الله عنه فيلي هولاء الستة في
الفضيلة بقية اهل يعني اصحاب غزوة بدر شهدوا

استشهدوا

استشهدوا فيها اولا وبدر اسم للوادي او البئر فيه حفرها
ابا بدر بن مخلد بن النضر واما بدر بن الحارث واما بدر ابن
كلده فسميت باسمه او سميت بذلك لاستدارتها
او لصفاء مائها او لرؤية البدر فيها اقوال وكانوا ثلثمائة
واختلفوا في الزائد الى الستين وهو انتهى بالقيل والاصح
انهم ثلثمائة وبضعة عشر رجلا من الانس قيل وسبعون
من مؤمني الجن وثلاثة الاف من الملائكة وقيل الفان منهم
وتفصيلهم وذكر اعيانهم وانسابهم محله كتب السير والتواريخ
فان قلت قضية النظم ان الستة المذكورين افضل ممن
حضرها من الملائكة قلت هذه القضية يمنع من الجري
على حكمها ما تقدم من ان الملائكة يلون الانبياء في الافضلية
على ما مر بيانه ثم الملائكة الذين شهدوا بدرا
افضل ممن لم يشهدها منهم وقياسه ان يقال كذلك في
مؤمني الجن ففي الصحيح عن رفاعة بن رافع الزرقي عن ابيه
وكان ابوه من اهل بدر قال جاء جبريل الى النبي صلى الله عليه وسلم
فقال ما تعدون اهل بدر فيكم قال من افضل المسلمين او كلمة
نحوها قال وكذلك من شهد بدرا من الملائكة وقوله العظيم
الشان نعت لاهل او لبدر والاول اكثر لعدم القرينة
في النعت المتاخر عن المضاف والمضاف اليه معا وعظم
شان بدر لحضور النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه والملائكة
وصالحي الجن مع كونها اول وقعة اعز الله بها الدين
ونصر فيها المسلمين وارتفع بها انوف الكفار واخمد

بها المنافقين وهو موضع لا تكملة لان غزوات بدر ثلاث
الاولى في طلب كرز بن جابر الفهري حين اغار على سرح
المدينة ففاته عليه السلام ولم يقع فيها قتال ولا كيد
والثالثة خروجه صلى الله عليه وسلم اليها في موعد ابي
سفيان حين قال يوم احد موعدكم بدر وامر عليه
السلام بعض اصحابه فقال قل له نعم في الف وخمسماية
من اصحابه وخرج لها ابو سفيان ثم هابه
ورجع ولم يلقه ولم يكن فيها ايضا قتال واما
الثانية فهي المرادة هنا وتعرف عندهم بغزوة بدر
الكبرى فظهر انه ليس تكملة فبلى بغية اهل بدر
في الفضيلة بغية اهل يعني اصحاب غزوة احد جبل
معروف بالمدينة قال فيه صلى الله عليه وسلم احد جبل يحبنا
ونحبه زعم بعضهم ان به قبر هارون اخي موسى عليهما السلام
والحق انه جبل من جبال الجبل ولا فرق بين من استشهد
فيه لو غيره من المسلمين ظاهرا وباطنا فقد كان في
جيش الاسلام بعض المنافقين خلا من رجع منهم مع
عبد الله ابن أبي بن سلول وكانوا رجع منهم ثلثماية
منافقين وقال اطاع محمد الولدان وعصاني فعلى
ما نقتل انفسنا معه فبلى بيعة اهل احد في
الفضيلة بغية اهل بيعة الا ما بقي
لقوله تعالى لقد رضي الله عن المومنين الآيات الرضوان
صلى الله عليه وسلم لما خرج عام الحديبية يريد زيارة وذلك انه

البيت

البيت الحرام وتعظيمه وصده المشركون ارسل اليهم عثمان
بن عفان يبلغهم انه عليه السلام لم يات مقاتلا للكفار وا
وانما جاء زائرا للبيت ومعظما له فحبسوه عندهم رغبة
فيه وشوقا له وقيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان قريشا
قتلت عثمان فقال عليه السلام عند ذلك لا نبرح حتى نناجز
القوم ودعا الناس الى البيعة فكانت بيعة الرضوان
تحت شجرة هناك فكانوا يقولون بايعنا رسول الله صلى
الله عليه وسلم على الموت وكان جابر ابن عبد الله رضي الله
عنه يقول ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يبايعنا على
الموت ولكن بايعنا على ان لا نفر فبايع صلى الله عليه وسلم
الناس ولم يتخلف عنه احد من المسلمين الذين حضروها
الا الجد بن قيس اختبا تحت ابط ناقته وكان منافقا
ثم ظهر كذب قتل عثمان رضي الله عنه وهادن عليه السلام
قريشا ثم رجع منصرفا ولم يلق حربا وكانوا الفا
واربع ماية وقيل غير هذا والسابقون الاولون
من المهاجرين والانصار وهم على قول ابن المسيب وابي
موسى الاشعري وغيرهما من الاكابر وعليه الاكثر الذين
صلوا الى القبلتين او من الانصار فقط وهم عند من ذكر
اهل العقبات الثلاث فاهل الاولى ستة واهل الثانية
اثنا عشر منهم خمسة من اهل الاولى واهل الثالثة سبعون
والذين اسلموا حين قدم عليهم مصعب بن عمير مع اسعد بن
زرارة فضلهم على غيرهم ممن لم يشركهم في وصفهم
مقتضا تمييز النسبة عرفه قدم عليه الموزون مع تعرفه

فالمراد به هنا ما يشمل الظاهر قال تعالى والسابقون الاولون
من المهاجرين والانصار الاية وقال تعالى لا يستوي منكم
من انفق من قبل الفتح وقاتل الاية وقال السابقون السابقون
هذا تقدم اعرابه وهو هنا اقتضاب قريب من
التخلص وفي الوصف المقتضي لتعيين نوعهم
وضبطهم ثم اختلف اي خالف بعض العلما فيه بعضا
فقال الشعبي هم اهل بيعة الرضوان وقال محمد بن كعب
القرظي وطائفة هم اهل بدر وقال ابن المسيب وابو موسى
الاشعري انهم من صلى القبلتين لا يخفى علو مرتبتهم
وعلى الاخير مرتبتهم معلومة ايضا من كلامه غير انهم
لا يخرجون عما ذكر ثم لا يخفى ان المفضل في جميع المراتب
انما هي الجملة على الجملة لا الافراد على الافراد وان
بعض اهل هذه المراتب ربما دخل في الاولى ما قدرناه
في شرح النظم عما لا يخفى فقد يكون الشخص الواحد سابقا
وخليفة وبدريا واحديا ورضوانيا كالمشايخ الاربعة
فان عثمان رضي الله عنه بدريا احديا الا حضوريا وحينئذ فمزية
البدري من حيث هو بدري لا ينافيها مزية الاحدي
من حيث هو احدي مثلا وان اتحد محل المزيتين وهكذا
الباقي ولاجل هذا الاعتبار لم يذكر للسابقين مرتبة معينة
كما فعل في سواهم اذ هم من حيث السبق لا اكمل منهم
والمحاسن عند التداخل قال بعضهم افضل الصحابة
اهل الحديبية وافضل اهل الحديبية اهل احد وافضل
اهل احد اهل بدر وافضل اهل بدر العشرة وافضل العشرة

الخلفا

الخلفا الاربعة وافضل الاربعة ابو بكر تنبيهان الاول قال
ابن عباس اول الناس اسلاما ابو بكر وصح عنه في السنن اول
من اسلم وانه صلى الله عليه وسلم قال لعمرو بن عبسة لما ساله
من معك على هذا الامر حر وعبد يعني ابا بكر وبلالا رضي
الله تعالى عنهما اخرجه مسلم وقال جابر ابن عبد الله
اول الناس اسلاما علي ابن ابي طالب لقوله على المنبر لقد صليت
قبل ان يصلي الناس سبعا وادعى الحاكم عليه الاجماع
وغلط بخلاف ابن عباس كما مر وقال معمر عن الزهري
اولهم اسلاما زيد ابن حارثة وقال الثعلبي اولهم اسلاما
خديجة ام المومنين رضي الله عنها بل حكي عليه الاتفاق
قال وان الخلاف انما هو فيمن اسلم بعدها وصوبه النووي
تبعا لجماعة من المحققين وقال ابن اسحاق اول من اسلم
خديجة ثم علي وهو ابن عشر سنين ثم زيد ثم ابو بكر فاظهر
اسلامه ودعا الى الله فاسلم بدعايته عثمان والزبير وعبد
الرحمن بن عوف وسعد ابن ابي وقاص وطلحة فكان هولاء
النفر الثمانية اسبق الناس اسلاما وقيل اولهم اسلاما
بلال لخبر مسلم السابق قال ابن الصلاح في الجمع بين الاقوال
والاورع ان يقال اول من اسلم من الرجال الاحرار ابو بكر
ومن الصبيان علي ومن النساء خديجة ومن الموالي زيد ومن
العبيد بلال انتهى ونقله الانصاري عن ابي حنيفة رضي الله
عنه الثاني من لم يكن من اهل هذه المراتب من الصحابة
فان ورد في تفضيله نص خاص عمل بمقتضاه كفاطمة

سيدة نساء اهل الجنة والحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة
ومن لم يرد فيه شيء رجع فيه لقاعدة الشرع وهي ان
الناس سواء لا فضل الا بالعلم والتقوى قال تعالى
ان اكرمكم عند الله اتقاكم وقال تعالى هل يستوي الذين
يعلمون والذين لا يعلمون وقال تعالى يرفع الله الذين
امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات وقال النبي صلى الله عليه
وسلم الناس سواسية كاسنان المشط لا فضل لعربي
على عجمي انما الفضل بالتقوى وقال عليه السلام ان فضل
العالم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على ساير الكواكب
وان العلما ورثة الانبيا وقال عليه السلام فضل العالم
على العابد كفضلي على ادناكم ولما افاد ان اصحاب
النبي صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم اجمعين خير القرون وافضل
الناس بعد الانبيا وانهم فيما بينهم متفاوتون في الفضل
وكان في منقول الاخبار ومسطور الاثار حكايات يقتضي
ظاهرها خلاف ذلك وتعود بالنقص على ما هنالك اشار
الى وجوب تاويل تلك الظواهر بقوله **فاول** اي التمس
وجوبا نحو تاويلا يحتمله الحال وان كان خلاف الظاهر
والمتبادر واصرف اليه **التشاجر** اي التخاصم والتنازع
الصادر بينهم **الذي** ثبت بالسند الصحيح المتصل انه
مما **ورد** عنهم متواترا كان او احادا مشهورا كان اولا
اما ما لم يصح عنهم فمردود لذاته لا يحتاج لتاويل كمقاولة
علي والعباس تاول بانه لم يقع بينهما فيها قذف ولا سباب
يوجب تعزيرا اصلا او حدا ويقول توقف علي رضي الله عنه

في بيعة

في بيعة ابي بكر الصديق رضي الله عنه على انه لم يكن بغضا
عليه ولا خروجا عن طاعته ولا قدحا في امامته وانما هو لما
اصابه من كآبة فقده صلى الله عليه وسلم حتى لم يتفرغ للنظر
والاجتهاد فلما سري عنه ونظر وظهر له الحق دخل
فيما دخل فيه الجماعة ويقول توقفه عن نصرة عثمان
انه صح على ان عثمان رضي الله عنه منعه من ذلك كما منع
غيره طلبا للدفع بالاخف فالاخف وحقنا لدما المسلمين
وقد قال لارقائه من وضع السلاح فهو حر ودفع الحسنان
حتى خضبا بالدما وقد صح عن علي رضي الله عنه انه قال
والله ما قتلت عثمان ولا مالات عليه ويقول توقفه عن
القصاص من قتلة عثمان اما على انه لما راى شوكتهم
شديدة وكثرتهم مزيدة وجماعتهم عديدة وحزمهم
بالخروج على من يطالبهم بدمه اقتضى النظر الصايب
تاخير الامر احترازا عن اثارة الفتنة واما على انه راى
على انهم بغاة لما لهم من المنعة الظاهرة والتاويلات
الفاسدة حيث استحلوا دمه بما انكروا عليه من الامور
وان الباغي اذا انقاد لامام اهل العدل لا يواخذ بما سبق
منه من اتلاف اموالهم وسفك دمايهم على ما هو راي بعض
المجتهدين ويقول قتاله رضي الله عنه للخوارج المارقين
وهم الذين نزعوا اليد من طاعته رضي الله عنه بعد ما بايعوه
وتابعوه بعد ما تابعوه على حرب اهل الشام زعما منهم
انه كفر حيث رضي بالتحكيم وذلك انه لما طالت محاربة
علي رضي الله عنه ومعاوية بصفين واشتدت اتفق الفريقان

واستندت

علي تحكيم ابي موسى الاشعري وعمرو بن العاص في امر الخلافة
وعلي الرضا بما يريانه بشرط ان لا يجاوزا كتاب الله
تعالى فاجتمع الخوارج علي عبد الله ابن وهب الراسبي
وساروا الى النهروان وسار اليهم بعسكره وقتلهم عن
اخرهم بعد ثبوت كفرهم عنده لانهم استحلوا دما المسلمين
واستباحوا مهج اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وكفروا
اشراف المومنين حتى كانوا يستحلون دما المسلمين ويعظمون
دما الكفار او علي انه رايه حل قتالهم لعلمه بعدالة نفسه
وارادتهم خلعه وتاول مقاتلة الزبير وطلحة وعايشة
لعلي رضي الله تعالى عنه عند البصرة في عسكر يقدمه جمل
عايشة وهي فوقه في هودج مغشي بالدروع يقوده
بها كعب بن سلول بعد ان كانوا بايعوه بالمدينة على
قصدهم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ظنا فيه رشد
علي قتلة عثمان رضي الله عنه بغرابه تركا اعانته ونصرته
وجعل قتلته خواصه وبطانته حتى اجتمع الفريقان
بصفين قرية من بنا الروم علي علوة من الفرات هي
اليوم خراب ودامت الحرب بينهم شهورا فنسمي
ذلك حرب صفين قال السعد والذي اتفق عليه اهل الحق
ان المصيب في جميع ذلك علي رضي الله عنه لما ثبت من
امامته ببيعة اهل الحل والعقد وظهر من تفاوت
ما بينه وبين المخالفين سيما معاوية واضرابه وتكاثر
من الاخبار في كون الحق معه وما وقع عليه الاتفاق
حتى من الاعدا من انه افضل اهل زمانه وانه الاحق

بالامامة

الكافرين

سور

علي صفين

بالامامة منه وان المخالفين بغاة لخروجهم علي الامام الحق
بشبهة هي تركه القصاص من قتلة عثمان رضي الله عنه ولقوله
عليه السلام لعمار تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين
بيده وهو مع علي علي اهل الشام ولقول علي رضي الله عنه اخواننا
بغوا علينا وليسوا مصيبين ولا كفارا ولا فسقة ولا
ظلمة ولا ان المصيب احد الفريقين لا بعينه لما لهم
من التاويل وان كان باطلا غاية الامر انهم
اخطاوا في الاجتهاد وذلك لا يوجب التفسيق فضلا عن
التكفير ولهذا منع علي رضي الله عنه اصحابه من لعن اهل
الشام وقال اخواننا بغوا علينا علي ان المحققين من اصحابنا
رحمهم الله على ان حرب الجمل كانت فلتة من غير قصد
من الفريقين بل كانت تهيجا من قتلة عثمان رضي الله عنه
حيث صاروا فرقتين واختلطوا بالعسكرين واقاموا
الحرب خوفا من القصاص بل قال بعضهم انهم لما اجتمعوا
للشورى صرخ ابليس في كل فرقة قد اخذتكم الاخرى فكان
قتال كل طايفة انما هو للدفع عن نفسها ولم يكن خروج
عايشة الا لقصد الاصلاح وتسكين الفتنة فوقعت في
الحرب تنبيه وعلام العظم اشارة الى رد ما ذهب
اليه الشيعة من ان محاربي علي رضي الله عنه كفرة ومخالفيه
مطلقا فسقة تمسكا بقوله عليه السلام حربك يا علي حربي
وبان طاعته لكونه الامام واجبة وتركه الواجب فسق
لان ذلك المذهب من اختير اثم وشدة جهالا تعم
حيث لم يفرقوا بين ما يكون بتاويل واجتهاد وما لا يكون

ثم لو قلنا بكفر الخوارج بناء على تكفيرهم بما سبق بيانه
لم يبعد لكنه بحث آخر قال السعد فان قيل لا كلام في ان
عليا رضي الله عنه اعلم وافضل وفي باب الاجتهاد اكمل
لكن من اين لنا ان اجتهاده في هذه المسئلة وحكمه بعدم
القصاص على الباغي او باشتراط زوال المنعة صواب
واجتهاد القائلين بالوجوب خطأ لتصح له مغالطتهم
وهل هذا الا كما اذا خرجت طائفة على الامام وطلبوا
منه الاقتصاص ممن قتل مسلما بالقتل قلنا ليس
قطعنا بخطائهم في الاجتهاد عائدا الى حكم المسئلة نفسه
بل الى اعتقادهم ان عليا رضي الله عنه يعرف القتلة باعيانهم
ويقدر على الاقتصاص منهم كيف وقد كانت عشرة آلاف
من الرجال يلبسون السلاح وينادون اننا كلنا قتلة
عثمان وبهذا يظهر فساد ما ذهب اليه عمرو
ابن عبيد وواصل ابن عطا ان المصيب احدى الطائفتين
ولا نعلمه على التعيين وكذا ما ذهب اليه البعض من ان
كلتا الطائفتين على الصواب بناء على تصويب كل مجتهد
وذلك لان الخلاف انما هو فيما اذا كان كل منهما مجتهدا
في الدين على الشرائط المذكورة في الاجتهاد لا في كل من
بتخيل شبهة واحدة ويتأول تأويلا فاسدا ولهذا
ذهب الكثيرون الى ان اول من بغى في الاسلام معاوية
لان قتلة عثمان رضي الله عنه لم يكونوا بغاة بل ظلمة
وقتلة لعدم الاعتداد بشبهتهم ولانهم بعد كشف الشبهة

اصروا

اصروا اصرارا واستكبروا استكبارا وفي الاصل مباحث
شريفة واشار بقوله إنْ أُذِنْ لك الشرع في التلبس به
وخضت في الجواب عنه في حال تقريره وتعليمه
لمن نزلت به حاجته اليه من طلاب الحق او الجائز اليه
الرد على المتعصبين واهل الباطل الزائغين او اقرار كر
كتبا اشتملت عليه أما لا على نحو هذه الوجوه فلا صونا
لتلك الغالات عن مجالس الجهلا ثالث رحمه وظيفة
العلما واما العامة فقد صرح ابن الفاكهاني
بانهم لا يجوز لهم الكلام فيما يتعلق بذلك لفرط جهلهم
بالسبيل وعدم معرفتهم بالتاويل بخلاف العلما فانهم
مأمورون بالبيان وازالة خفاء ما اشكل على الاذهان
ليبيننه للناس ولا يكتمونه الى ما قال المحققون من
ان البحث عن احوال الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين
وما جرى بينهم من الموافقة والمخالفة ليس من العقائد
الدينية ولا من القواعد الكلامية وليس هو مما ينتفع
به في الدين بل ربما اضر باليقين وانما ذكر القوم منها
نبذا في كتبهم صونا للقاصرين عن التاويل عن اعتقاد
ظواهر حكايات الرافضة ورد اباطيلها وبيانا لبعض
مباني احكام البغاة في الفقهيات حتى قال الامام
الاعظم ابو حنيفة رحمه الله تعالى لولا علي لم نكن نعرف
السيرة في الخوارج والله اعلم ثم عطف على اول
متن غير مشاركة في قيده قوله واجتنب انت وجوبا في

حال خوضك فيما شجر بين الصحابة رضي الله تعالى عنهم ذا الحسد
لهم على ما آتاهم الله من فضله ولا تتفق طريق الرافضة ولا الشيعة
ولا الخطابية ولا الراوندية ولا العباسية فتحطا من اقدارهم
الشريفة وتنقص من مناصبهم المنيفة وتنفخه احلاما
كملها الله وتفضل قوما جعلهم الله في المنزلة بعد انبياءه
ولا حول ولا قوة الا بالله والحق انهم كلهم عدول
رضي الله تعالى عنهم ومتاولون في تلك الحروب وغيرها
من المخاصمات والمنازعات ولم تخرج شي منه ذلك احدا
منهم عن العدالة لانهم مجتهدون اختلفوا في مسايل من محل
الاجتهاد كما يختلف المجتهدون بعدهم في مسايل من الدما
وغيرها ولا يلزم منه ذلك نقص احد منهم واعلم
ان مذهب اهل السنة كما قاله الغزالي ان المصيب على مذهب اهل السنة
علي رضي الله عنه والمخطي معاوية واصحابه كما مر فان
قلنا كل مجتهد مصيب فلا اشكال وان قلنا المصيب
واحد فالمخطي في الاجتهاد في الفروع مع انتفاء التقصير
عنه ماجور غير مازور وان سبب تلك الحروب ان
القضايا كانت مشتبهة فلشدة اشتباهها اختلف
اجتهادهم وصاروا ثلاثة اقسام قسم ظهر لهم بالاجتهاد
ان الحق في هذا الطرف وان مخالفه باغ فوجب عليهم
نصرته وقتال الباغي عليه فيما اعتقدوه ففعلوا ذلك
ولم يكن يحل لمن هذه صفته التاخر عن مساعدة
الامام العادل في قتال البغاة في اعتقاده وقسم
عكس هولا ظهر لهم بالاجتهاد ان الحق في الطرف

الاخر

الاخر فوجب عليهم مساعدته وقتال الباغي عليه وقسم
ثالث اشتبهت عليهم القضية وتحيروا فيها فلم يظهر
لهم ترجيح احد الطرفين فاعتزلوا الفريقين وكان
هذا الاعتزال هو الواجب في حقهم لانه لا يحل الاقدام
على قتال مسلم حتى يظهر انه مستحق لذلك ولو ظهر لهولا
رجحان احد الطرفين وان الحق معه لما جاز لهم التاخر
عن نصرته في قتال البغاة عليه وبالجملة
فكلهم معذورون ماجورون ولهذا اتفق اهل الحق
ومن يعتد به في الاجماع على قبول شهاداتهم
ورواياتهم وكمال عدالتهم حتى يثبت القادح في
كل معين بخصوصه ثبوتا لا يمكن دفعه بالتاويل
تنبيهان الاول تنقيصهم رضي الله تعالى
عنهم جملة وتفصيلا محرم حرمة غليظة بالاجماع لقوله
صلى الله عليه وسلم الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا بعدي
ولقوله ايضا من آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد اذى
الله ومن اذى الله يوشك ان ياخذه ولقوله صلى الله عليه
وسلم لا تسبوا اصحابي وفي رواية من سب اصحابي
فعليه لعنة الله والملايكة والناس اجمعين لا يقبل
الله منه صرفا ولا عدلا الثاني ان لم يسب فهو
مبتدع فان سب احدى زوجاته صلى الله عليه وسلم فقد يكون
حكمه وان سب غيرها فقال القاضي عياض
فقد اتى كبيرة للعنه صلى الله عليه وسلم فاعل ذلك وغليه الادب

بالاجتهاد بحسب القائل والقول والمقول فيه على مشهور مذهب
مالك حيث لم يشتمل سبه على قذف فان من قال انهم على كانوا
ضلالة او كفر فانه يقتل وعن سحنون مثله فيمن قال ذلك
في الخلفاء الاربعة وينكل في غيرهم وذكر خلافا في الشفا
فيمن كفر عثمان او عليا وجزم العز ابن عبد السلام
الشافعي بعدم التكفير وقال القرطبي لم يختلف في كفر
من قال انهم كانوا على ضلالة لانه انكر ما علم من الدين
ضرورة وكذب الله ورسوله فيما اخبر به واختلف
هل يستتاب وتقبل توبته كالمرتد او لا يستتاب ولا تقبل
توبته كالزنديق ان ظهر عليه وان سبهم
بغير ذلك فان سبهم بما يوجب الحد كالقذف حد للقذف
ثم ينكل التنكيل الشديد بالاهانة وطول السجن وان
سبهم بغير ذلك جلد الجلد الشديد قال ابن حبيب ويخلد
في السجن الى ان يموت انتهى الثاني ذكر الحكيم السمرقندي
انه قال الروافض شر من اليهود والنصارى لانه لو قيل
لليهودي من خير الناس قال موسى فيقال له من بعده
فيقول حواريه ولو قيل للرافضي من شر الناس بعد
نبيه لقال اصحابه فقبحه الله مذهبه الملعون
وادحضه فاذكر الصحابة بكل جميل ومباح غير قادح
لا بالمحرم والقبيح ومن ذكرهم بذلك فهو محاد لله
ولرسوله انتهى من الاعلام نظيره تقابس والله اعلم
خاتمة لا بد ان يلتمس التاويل لغير
اهل القرن الاول بل لكل من ظهر عليه قادح حكم عليه بمقتضى

قادحه

قادحه ورسم بما يستلزمه فظهر جارحة فقد كان من
يزيد في حق اهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم من الظلم والجور
ما هو في اعلا مراتب الظهور بحيث لا مجال فيه للخفا
ومن الشناعة بحيث لا اشتباه فيه على الاراء اذ يكاد
يشهد به الجماد والعجما وتبكي له الارض والسما
وتنهد منه الجبال وتنشق الصخور ويبقى سوء عمله على
كر الشهور ومر الدهور فلعنة الله على من باشره
او رضي به او سعى فيه ولعذاب الاخرة اشد واخزى
وادهى وابقى فان قيل فمن علما الاسلام من لم يجوز
لعن يزيد على انه يستحق ما يربو على ذلك ويزيد قلنا
تحاميا عن ان يرتقى الى الاعلا فالاعلا كما هو شعار الروافض
على ما يروى في ادعيتهم ويجري في انديتهم والافضل في حكمه
الحواز او الاستحقاق وليكف لا يقع عليه الاتفاق انتهى كلام
السعد وقد صرح في شرح العقايد بلعنه وعيب عليه
الاقدام على لعن معين اذ هو محظور فيمن لم يقطع بموته
على الكفر كابليس ووزيريه ابو جهل وابي لهب واجيب
بان من العلما من جوزه كالسبكي والله تعالى اعلم
ولما اسلف حكم التقليد في العقايد وكانت
العبادات والمعاملات كثيرة الاحكام لا يتاتى الاحاطة
بها الا بائمة الاعلام وكان المكلف بها مشغولا بالكد على العيال
غالبا غالب عليه الضعف وتشتت البال وطلب منه لذلك ان
يعرف احكامها بنفسه او بمن يقلده وليس كل احد
يصلح للتقليد ناسب ان يبين من يصلح له دون غيره فقال

ومالك ابن انس نجم السنة عالم المدينة نشأ بها ومات بها
سنة تسع وسبعين ومائة وسائر اي باقي الايمة اصله
ايمة المسلمين فاقام المقام المضاف اليه او هي للعهد
او للكمال وهم الذين اشتهرت امامتهم وتقررت
طريقتهم وضبطت مذاهبهم وانتشرت اتباعهم
كثر الله منهم كابي عبد الله محمد بن ادريس الشافعي
نزيل مصر مات بها لاربع سنين ومايتين وكابي حنيفة
النعمان ابن ثابت نزيل بغداد مات بها لخمسين ومائة
وكابي عبد الله احمد بن محمد بن حنبل نزيل بغداد مات
بها لاحدى واربعين سنة ومايتين وسفين ابن سعيد
الثوري وداود الظاهري وسفيان بن عيينة والاوزاعي
واسحاق بن راهوية والليث بن سعد ومحمد بن جرير
الطبري والقدح في داود ذكرنا جوابه بالاصل بل وربما
يدخل في كلامه ابو منصور الماتريدي وابو الحسن الاشعري
وهو يقدما مقدم على غيره في العقايد اذ هما من ارباب
المذاهب المعتبرة فيها كذا خبر مقدم مبتداه
ابو القاسم الجنيد سيد اهل التصوف علما وعملا اي
طريقه مثل طريق من ذكر في الصحة والسداد خال عن
الابتداع دائر مع سبيل التسليم والتفويض والتبري من
النفس ومن كلامه الطريق الي الله تعالى مسدود على
خلقه الا على المقتفين اثار رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن
كلامه ايضا رايت في المنام اني اتكلم على الناس فوقف علي
ملك فقال ما اقرب ما تقرب به المتقربون الي الله سبحانه وتعالى

فقلت

فقلت عمل خفي بميزان وفي وقولي وهو تتميم الكلام موفق والله
وقوله هداة خبر المبتدا الاول وهو مالك وما عطف عليه
جمع هاد من الهداية لغة وشرعا واضافهم الى هذه
الامة التي هي خير الامم اظهارا لشرفهم اذ هم خيار الخيار
وهذا مما يجب الجزم به ونخشى على من تكلم فيهم بسوء
الخاتمة وجزاؤه الادب الشديد والسجن الطويل يعظكم
الله ان تعودوا لمثله ابدا ان كنتم مؤمنين واذا كان هؤلاء
الايمة هداة هذه الامة فواجب عند الجمهور على كل
مكلف ليس فيه اهلية الاجتهاد تقليد حبر منهم اي
الاخذ باحكام مذهبه سوا وقف على ما اخذه ام لا قال مالكم
يجب على العوام تقليد المجتهدين في الاحكام كما يجب
على المجتهدين الاجتهاد في اعيان الادلة خلافا لمعتزلة
بغداد في ايجابهم على العوام الاجتهاد وخلافا لمن قال العامي
لا يجب عليه التزام مذهب معين بل له ان ياخذ بما يقع له
بهذا المذهب تارة وبغيره اخرى وقوله كذا حكي جمهور
القوم بلفظ يفهم بيان لعزوه ومراده بالقوم الاصوليون
والمتكلمات اللفظ اعم من الموضوع لمعنى قيده بفهم المراد منه
والكاف كناية او المشبه به الحكم بقيد ذكره هنا والمشبه
ذكر الحكم بحيث كونه مذكورا للقوم فظهرت الفايدة بين
المشبه والمشبه به احتج الجمهور بقوله تعالى فاسألوا اهل
الذكر ان كنتم لا تعلمون وبقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم
طايفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا
اليهم لعلهم يحذرون فامرهم بالحذر عند الانذار عما يقع

لعله بمعنى

ولولا وجوب التقليد لما وجب ذلك وبقوله تعالى واطيعوا
الرسول واولي الامر منكم سنوا حملناهم على انهم العلما
او ولاة الامور والنهي منهوا ايجاب للتقليد واحتج
المعتزلة بقوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم ومن الاستطاعة
ترك التقليد ولان العامي متمكن من كثير من وجوه النظر
فوجب انه لا يجوز له تركها قياسا على المجتهد والجواب
عن الاول ان الخطا متعين وبلوغ الصواب متعسر بل
متعذر في حق العامي اذا انفرد بمعرفة الاحكام لانه
لا يعرف الناسخ والمنسوخ ولا المخصص ولا المقيد ولا كثيرا
مما يتوقف عليه دلالة الالفاظ ولا يضبطونه ولا يمكنهم
محاولته لفرط الضرر فيه وهو الجواب عن الثاني وقد
توسط الجبائي من المعتزلة فقال ان شعائر الاسلام
الظاهرة لا تحتاج لمنصب الاجتهاد فلا حاجة الى التقليد
فيها كالصلوات الخمس وصوم رمضان ونحو ذلك واما
الامور الخفية من المجتهد فيها فيتعين التقليد فيها
لغموضها وجوابه ان تلك الامور ان انتهت الى
حد الضرورة بطل التقليد فيها بالضرورة ولا نزاع في ذلك
لان تحصيل الحاصل محال لاستحالة التقليد انما يفيد الظن
وكثير من الضرورة بكثير وان لم ينته الى حد الضرورة
تعين التقليد للحاجة في النظر الى آلات مفقودة في العامي
تنبيهان الاول التعريض لهذا المبحث
هنا استطرادي كما يفهم من الترجمة السابقة الثاني
احترزنا بقولنا ليس فيه اهلية الاجتهاد عمن فيه اهليته

فانه

فانه يحرم عليه التقليد فيما يقع له عند الاكثر ليس كان واختاره
الامدي وابن الحاجب والسبكي لتمكنه من الاجتهاد الذي هو
اصل التقليد ولا يجوز العدول عن الاصل الممكن الى بدله كالوضوء
لا يعدل عنه مع التمكن الى التيمم نعم اذا ضاق الوقت ينبغي
ان حكمه حكم العاجز وان جعلوه مقابلا وقد سردنا جملة
الاقوال بالاصل ثم صرحوا بان الخالي عن اهلية الاجتهاد
المطلق اذا اجتهد فظن الحكم كالمجتهد في حرمة التقليد الثالث
ان قلد الافضل ولو ميتا خلا الكلام وفي جواز تقليد المفضول
ثلاثة اقوال يفصل في الثالث بين تقليد المفضول لمن
يعتقده فاضلا او مساويا فيجوز بخلاف من اعتقده مفضولا
في نفس الامر فيمتنع الرابع لو التزم من ليس فيه
اهلية الاجتهاد مذهبا معينا فقيل يمتنع الخروج عنه
لالتزامه اياه وقيل له ان يخرج والتزام ما لا يلزم لا يلزم
وقيل ان عمل لزمه والا فلا الخامس تتبع الرخص
ممتنع ولو قلنا بجواز الانتقال في المذاهب والحق فسقه
بذلك وفاقا لابي اسحاق المروزي وخلافا لابن ابي هريرة
ولفظ شرح تنقيح القرافي قال الزناتي يجوز تقليد المذاهب في
النوازل والانتقال من مذهب الى مذهب بثلاثة شروط
الاول ان لا يجمع بين المذهبين مثلا على صفة تخالف الاجماع
كمن تزوج بغير صداق ولا ولي ولا شهود فان هذه الصورة
لم يقل بها احد الثاني ان يعتقد فيمن تقلده الفضل ولو بوصول
خبره اليه ولا تقلده رميا في عماية والثالث ان لا يتتبع رخص
المذاهب ثم نقل عن غيره جواز تقليد المذاهب والانتقال اليها

فكل ما لا ينقض فيه قضا القاضي دون ما ينقض فيه وهي اربعة
مواضع ما خالف الاجماع او القواعد او النص او القياس الجلي
فان اراد الزناتي بالرخص هذه الاربعة فهو حسن
وان اراد بها ما فيه سهولة على المكلف كيف كان يلزمه
ان يكون من قلد مالكا في المياه والارواث وترك الالفاظ
في العقود مخالفا لتقوى الله وليس كذلك وقد ذكرنا بالاصل
ما لا غنى للطالب عنه وهنا بيان فيه حقيقة المذهب
فاليه فاذهب ولما انكر جمهور المعتزلة وبعض
اهل السنة ظهور الخارق على يد غير النبي من الاوليا لئلا
يلتبس النبي بالمتنبي وخالفهم جمهور اهل السنة وابو
الحسن البصري من المعتزلة فجوزوها وبدعوا منكريها المعتزلة
اشار الى ذلك بقوله واثبتن اي اعتقد وجوبا ايها المكلف
للاوليا بمد وقصر للضرورة جمع ولي بمعنى فعيل
قال القشيري له معنيان احدهما انه فعيل بمعنى مفعول بوزنه
وهو من يتولى الله سبحانه امره قال الله تعالى وهو يتولى
الصالحين فلا يكله الى نفسه لحظة بل يتولى رعايته والثاني
انه فعيل مبالغة من الفاعل وهو الذي يتولى عبادة الله
وطاعته فعبادته تجري على التوالي من غير ان يتخللها
عصيان وكلا الوصفين بمعنى المعنيين واجب تحققه حتى
يكون الولي عندنا وليا في نفس الامر بحيث يتحقق قيامه
بحقوق الله تعالى على الاستقصاء والاستيفا لجميع ما امر به
ويتحقق دوام حفظ الله تعالى اياه في السرا والضرا قال
شيخ الاسلام فالولي بالمعنى الثاني هو الذي توالت طاعاته

لربه

لربه وارتفعت في درجات قربه وبالمعنى الاول هو الذي
توالت عليه النعم من ربه والحفظ في قلبه وجوارحه من
الزلات فوصف بانه ولي غير خارج عن هذين المعنيين
لغة فالولي عرفا هو العارف بالله تعالى وبصفاته
حسب الامكان المواظب على الطاعات المجتنب عن
المعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات
المباحة الكرامة مفعول اثبت الاول قدم عليه مفعوله
الثاني للاهتمام او للضرورة وهي امر خارق للعادة
غير مقرون بالتحدي يظهر على يد عبد ظاهر الصلاح
ملتزم لمتابعة نبي من الانبيا مصحوب بصحيح الاعتقاد
والعمل الصالح فامتازت بعدم الاقتران بالتحدي عن
المعجزة وبكونها على يد ظاهر الصلاح عما يسمى معونة
وهي الخارق الظاهر على ايدي عوام المسلمين تخليصا
لهم من المحن والمكاره وبمقارنة صحيح الاعتقاد والعمل
الصالح عن الاستدراج وبمتابعة نبي قبله عن الخوارق
المؤكدة لكذب الكاذبين كبصق مسيلمة في بئر عذبة
الما ليزداد ماؤها حلاوة فصار ملحا اجاجا واجمع
الجمهور منا على الجواز لما مر في المعجزة من امكان
الامر في نفسه وشمول قدرة الله تعالى لجميع الممكنات
ولا شك ان الكرامة منها اذ لا يلزم من فرض وقوعها محال
وذلك كالملك يصدق رسوله بعض ما ليس من عادته
ثم يفعل مثله لكرامة بعض اوليائه وخواصه وعلى
الوقوع بوجهين الاول ما ثبت بالنص من قصة مريم

عند ولادة عيسى عليه وانه كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد
عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند
الله فقد كانت في كفالة زكريا عليه السلام وكان لا يدخل
عليها احد غيره وكان اذا خرج من عندها اغلق عليها سبعة
ابواب واذا دخل عليها وجد عندها فاكهة الشتاء في الصيف
وفاكهة الصيف في الشتاء فتعجب من ذلك وسالها فاجابته
بانه من عند الله وان الله يرزق من يشاء بغير حساب وتغتبر
ومن قصة اصحاب الكهف ولبثهم في الكهف سنين بلا اطعام
ولا شراب ومن قصة آصف بن برخيا واتيانه بعرش
بلقيس قبل ارتداد طرف سليمان اليه فان قيل كان الاول
ارهاصا لنبوة عيسى او معجزة لزكريا والثاني لنبي كان
فيهم في زمن اصحاب الكهف وهو خالد بن سنان على ما قيل
والثالث لسليمان عليه السلام قلنا سياق القصص
الثلاث يدل على ان ذلك لم يكن لقصد تصديقهم في دعوى
بل لم يكن لزكريا علم بذلك ولذا سال عند اشتباه الامر
عليه ونحن لا ندعي الا جواز ظهور الخوارق من بعض الصالحين
غير مقرون بدعوى النبوة ولا مسوق لقصد تصديق
نبي ولا يضرنا تسميته ارهاصا او معجزة لنبي هو من
امته على ان ما ذكرتم مشترك الالزام اذ يرد مثله على كثير
من معجزات الانبيا لجواز ان يكون معجزة لنبي اخر والثاني
ما تواتر معناه والقدر المشترك منه وان كانت التفاصيل
احادا من كرامات الصحابة والتابعين ومن بعدهم
الى وقتنا هذا من الصالحين كما هو لفاطمة رضي الله تعالى

عنها

قوله آصف هو بمد الهمزة وفتح الصاد المهملة كما في القاموس وكان وزير سليمان عليه السلام وكان عنده الاسم الاعظم الذي اذا دعي به اجاب ه محشي

عنها لابيها عليه السلام رغيفين وبضعة لحم في طبق مغطى
فرد عليه السلام حامل الطبق بذلك وصحبه الى بيتها فلما
جلس واستقر بمجلسه عليه السلام في بيتها رضي الله
عنها قال هلمي يا بنية فكشفت عن الطبق فاذا هو مملو
خبزا ولحما فقال عليه السلام لها انى لك هذا قالت هو
من عند الله ان الله يرزق من يشاء بغير حساب فقال عليه
السلام الحمد لله الذي جعلك شبيهة بسيدة نساء بني اسرائيل
ثم جمع عليه السلام عليا والحسن والحسين وجميع اهل بيته
على ما في ذلك الطبق فاكلوا حتى شبعوا وبقي الطعام فاوسعت
به فاطمة رضي الله عنها على جيرانها وكرؤية عمر رضي الله عنه
وهو على المنبر جيشه بنهاوند حتى قال يا سارية الجبل الجبل
محذرا له من عدو كامن هناك وكسماع سارية رضي الله عنه
كلام عمر وعلمه به مع بعد المسافة وكشرب خالد
السم من غير ان يضره ومنعها اي الفريق الذي نفى
جوازها اي الكرامة كجمهور المعتزلة وكالاستاذ ابي
اسحاق الاسفرايني وابي عبد الله الحليمي منا متمسكين
بوجوه الاول قال السعد وهو العمدة انها لو ظهرت الخوارق
من الاولياء لالتبس النبي بغيره اذ الفارق هو المعجزة والثاني
انها لو ظهرت لكثرت بكثرة الاولياء وخرجت عن كونها
خارقة للعادة والغرض كونها كذلك هذا خلف والثالث
انها لو ظهرت لا لغرض التصديق لانسد باب اثبات
النبوة بالمعجزة لجواز ان يكون ما يظهر من النبي لغرض اخر
غير التصديق والرابع ان مشاركة الاولياء للانبيا

اي كان ابن الوليد

ذ ظهور الخوارق يخل بعظيم قدر الانبيا ووقعهم في النفوس
والخامس وهو في الاخبار عن المغيبات قوله تعالي عالم الغيب
ولا يظهر علي غيبه احدا الا من ارتضي من رسول الاية خص الرسل
من بين المرتضين بالاطلاع علي الغيب فلا يطلع غيرهم وان
كانوا اوليا مرتضين فما يشاهد من الكهنة القاالجن
والشياطين وما يشاهد من اصحاب التعبير والنجوم
ظنون واستدلالات ربما تقع وربما لا تقع وليس من
اطلاع الله تعالي علي الغيب في شي وقوله ابيدن
عن اعتقاد كرامة الاوليا
كرامة غير اخذ بمدلوله
لضعف ادلتهم التي بني علي جوازها عليها خبر مبت
فقد اجيب عن الاول منها بالفرق بين المعجزة والكرامة
كما يعلم مما مر وعن الثاني بالمنع اذ غايته اشتمال
نقض العادات وعن الثالثة بما يوجد مما مر في مباحث
المعجزة من ان ظهورها عند مقارنة الدعوي تفيد صدق
النبي قطعا فيحصل معها به العلم الضروري الذي لا يقدح فيه
تلك الاحتمالات وعن الرابع بالمنع بان ذلك مما يزيد في جلالة
انذارهم والرغبة في اتباعهم حيث نالت اممهم واتباعهم
مثل هذه الدرجة ببركة الاقتدا بشريعتهم والاستقامة
علي طريقتهم وعن الخامس بان الغيب ههنا ليس للعموم
بل هو مطلق او معين هو وقت وقوع القيامة بقرينة
السياق ولا يبعد ان يطلع عليه بعض الرسل من الملايكة
او البشر فيصح الاستثنا وان جعل منقطعا فلا اخفا
بل لا امتناع حينيذ في جعله للعموم لكون اسم الجنس

المضاف

المضاف بمنزلة المعرف باللام سيما وقد كان في الاصل مصدرا ويكون
الكلام لسلب العموم اي لا يطلع علي كل غيبه احد وهو لا ينافي
اطلاع البعض علي البعض ولكن هذا الاشكال ان خص الاطلاع
بطريق الوحي وبالجملة فالاستدلال المبني علي ان الكلام لعموم
السلب اي لا يطلع علي شي من غيبه احد نوعا من الافراد
من الاطلاع وذلك ليس بلازم ولا يخفي علي منصف تدين
بالشريعة وارتضته حصون خرمها المبتدعة ظهور كرامات
الاوليا ظهورا عاد بالتحقق بظهور المعجزات وانكارها
ليس بعجيب من اهل البدع والاهوا لان الله تعالي غانهم
في الدنيا بحرمانها بسبب جحدها فلم يشاهدوها من انفسهم
قط ولم يسمعوا بها عن رسايهم الذين يزعمون انهم علي شي
مع اجتهادهم في امر العبادات واجتناب السيبات فوقعوا
في اوليا الله اصحاب الكرامات يمزقون لحومهم ويمضغون
لحومهم لا يسمونهم الا بجهلة المتصوفة ولا يعدونهم من
عداد احاد المتبدعة ماعدين تحت المثل السايرا وسعتهم
سبا وادوا بالابل ولم يعرفوا ان مبني هذا الامر علي
صفا العقيدة ونقا السريرة واقتفاء الطريقة واصطفاء
الحقيقة وانما العجب من بعض فقهاء اهل السنة حيث
قال فيما روي عن ابراهيم ابن ادهم انهم راوه بالبصرة يوم
التروية وفي ذلك اليوم بعينه راوه بمكة ان من اعتقد جواز
ذلك يكفر والانصاف ماذكره الامام النسفي حين سيل
عما يحكي ان الكعبة تزور واحدا من الاوليا هل يجوز القول
به فقال نقض العادة علي سبيل الكرامة لاهل الولاية جايز عنده

علي ان الكعبة تزور واحدا من الاوليا

تنبيه على هذه التتمات

وبهذا حصل أنه هاهنا الأولى يجوز في الكرامة أن تقع عن قصد
واختيار من الولي لها كما يجوز وقوعها مقارنة لدعوى الولاية
خلافا لمن منع ذلك ويجوز أيضا كونها من جنس ما وقع معجزة
للأنبياء كانفلاق البحر وانقلاب العصى حية واحياء الموتى خلافا
لمن منع قال إمام الحرمين وهذه الطرق تعني المانعة غير سديدة
والمرضي عندنا تجويز جميع خوارق العادات في معرض الكرامات
وإنما تمتاز عن المعجزات بخلوها عن دعوى النبوة حتى
لو ادعى الولي النبوة صار عدوا لله لا يستحق الكرامة
بل اللعنة والإهانة. فإن قيل هذه الجواز منافي
للاعجاز إذ شرطه عدم تمكن الغير من الإتيان بالمثل
بل يفضي إلى تكذيب النبي عليه السلام حيث يدعي التحدي
وأنه لا يأتي أحد بمثل ما أتى به قلنا المنافي هو الإتيان
بالمثل على سبيل المعارضة ودعوى أنه لا يأتي
بمثل ما أتى به أحد من المتحدين لأنه لا يظهر مثله كرامة
لولي أو معجزة لنبي آخر نعم قد يرد في بعض المعجزات
نص قاطع على أن أحدا لا يأتي بمثله أصلا كالقرآن
فيخرج من باب الخصائص وهو لا ينافي الحكم بأن كل ما وقع
معجزة لنبي يجوز أن يقع كرامة لولي لأن الامتناع هنا
لعارض قاله السعد ونحوه قول أبي نصر ولد
القشيري في المرشد قال بعض الأئمة يعني كوالده
ما وقع معجزة لنبي لا يجوز تقدير وقوعه كرامة
لولي كقلب العصى ثعبانا وإحياء الموتى إلى وجود ولد

من غير

مطلب شروط الولي

من غير أب والتحقيق تجويز جملة من خوارق العادات
وتبعه النووي في باب البر والصلة من شرح مسلم حيث
قال فيه إن الكرامات تجوز بخوارق العادات على اختلاف
أنواعها ومنعه بعضهم وادعى أنها تختص بمثل
إجابة دعاء ونحوه وهذا غلط منه قائله وإنكار للحس
بل الصواب جريانها بقلب الأعيان ونحوه. الثاني
تقدم ما في تعريف الولي ما يبقى بقول ابن دهاق في شرح
الإرشاد للولي أربعة شروط أحدها أن يكون
عارفا بأصول الدين حتى يفرق بين الخلق والخالق وبين
النبي والمتنبي الثاني أن يكون عالما بأحكام الشريعة
نقلا وفهما ليكتفي بنظره عن التقليد في الأحكام الشرعية
كما اكتفى من ذلك في أصول التوحيد فلو أذهب الله تعالى
علماء أهل الأرض لوجد عنده ما يجاب عنه بهم وإقامة قواعد
الإسلام من أولها إلى آخرها فإنه لا يصح من قولنا ولي
الله إلا الناصر لدين الله تعالى وذلك ممتنع في حق
من لا يحيط علما بدين الله وقواعده وأصوله وفروعه
الثالث أن يتخلق بالخلق المحمود الذي يدل عليه الشرع
والعقل فأما ما يدل عليه الشرع فالورع عن المحرمات وامتثال
جميع المأمورات وأما ما يدل عليه العقل فهو ما يثمره
العلم بأصول الدين وهو أنه إذا علم حدوث العالم بأسره
لم يتعلق قلبه بشيء منه خوفا ولا طمعا لعلمه بأنه في
قبضة الله سبحانه وإذا علم الوحدانية أخلص لله تعالى

في سائر اعماله اذ الربوبية لا تحتمل الشركة في شيء واذا علم
ان القدر سابق بما هو كائن لم يخف فوت شيء مما قدر
ولم يرج نيل شيء مما لم يقدر وهذا هو المعبر عنه بالرضى
بالقدر وبسبب تحقق ذلك يلزم الرفق بالخلق والصفح
عنهم عند اذيتهم له لعلمه انهم لا يستطيعون لانفسهم
فضلا عن غيرهم دفع ضر ولا جلب نفع الرابع
انه يلازم به الخوف ابدا سرمدا اذ لا يجد لطمانينة النفس
سبيلا فانه لا يحيط علما بانه من فريق السعادة في الازل
او من فريق الشقاوة ثم ينظر الى اسباب الشقاوة
واماراتها فيجدها منحصرة في المخالفات فهو يخاف ان يقع
فيها ويجتنبها وهذا هو المعبر عنه بالورع وما حصل له
من الموافقة فهو يخاف زوالها باضدادها فهو يخاف
ان يبدل علمه وفهمه الى الشك والجهل وكذا يخاف
ان يطالبه ربه بالقيام بشكر ما انعم به عليه فلا يطيق
ذلك وكذا يخاف ان تخدعه نفسه فيحصل اعماله بما يفسدها
ويحبطها من الرياء والسمعة وكذا يخاف من توجه حقوق عليه
للآدميين فتنتقل اعماله الى صحائفهم وهذه احوالهم وتفاوتهم
على حسب الحضور مع الله تعالى في ابواب القربات واعمال
الخيرات والله يرزق من يشاء بغير حساب انتهى قلت
ويقربه وصف الله تعالى سبحانه الولي حيث قال الا ان
اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون الذين آمنوا وكانوا
يتقون لهم البشرى في الحياة الدنيا وفي الآخرة لا تبديل
لكلمات الله ذلك هو الفوز العظيم وقد بسطناه بالاصل

الثالثة

الثالثة النبي لا بد من علمه بكونه نبيا ومن قصده اظهار
خوارق العادات ومن قطعه بموجب المعجزات بخلاف الولي
في اظهر القولين وبسطه بالاصل الرابعة الظاهر
والله اعلم ان الولاية غير مكتسبة كالنبوة فهي محض فضل من الله
تعالى والا لنالها ابليس وبلعام ابن باعوراء وائمة المعتزلة
بجدهم واجتهادهم ولم ار من صرح بهذا الا ابن حجر الهيتمي
في شرح الاربعين النووية غاية ما هنالك انه يتوهم
من قول السعد السابق تنبني هذه الامور على صفاء العقيدة
ونقاء السريرة واقتفاء الطريقة واصطفاء الحقيقة جواز
اكتسابها وقد قدمناه بالاصل الخامسة لا يصل الولي
ما دام عاقلا بالغا الى مرتبة يسقط التكليف عنه بالاوامر
والنواهي لعموم الخطابات الواردة في التكليف واجماع
المجتهدين على ذلك خلافا لبعض الاباحيين وقد بسطناه بالاصل
السادسة ثمانية لان الخارق ان قارن التحدي فمعجزة وان
تقدمه كتسليم الحجر والشجر واظلال الغمام قبل النبوة فارهاص
وان تاخر عنه بما يخرجه عن فائت المقارنة فكرامة ان يظهر
وان لم يكن معه تحد وهو على يد ولي فكرامة وعلى يد مستور بلا
سبب فمعونة وعلى يد ظاهر الفسق وهو طبق دعواه فاستدراج
وبسبب سحر او شعبذة كاكل الحيات وهي تلدغه وان لم يكن
طبق دعواه فاهانة السابعة قال في شرح المقاصد
السحر اظهار امر خارق للعادة من نفس شريرة خبيثة
بمباشرة اعمال مخصوصة يجري فيها التعلم والتعليم وبهذين
الاعتبارين يفارق المعجزة والكرامة وبانه لا يكون بحسب

على ان الولاية غير مكتسبة

اقتراح المقترحين وبانه يختص ببعض الازمنة والامكنة والشرايط
وبانه قد يتصدى لمعارضته ويبذل الجهد في الاتيان
بمثله وبان صاحبه ربما يعلن بالفسق ويتصف بالرجس
في الظاهر والباطن والخزي في الدنيا والاخرة الى غير ذلك
من وجوه المفارقة وهو عند اهل الحق جائز عقلا ثابت
سمعا وكذلك الاصابة بالعين وقالت المعتزلة بل هو
مجرد اراءة ما لا حقيقة له بمنزلة الشعبذة التي سببها خفة
حركات اليد او اخفاء وجه الحيلة فيه لنا على الجواز ما مر في
الاعجاز من امكان الامر في نفسه وشمول قدرة الله تعالى
فانه تعالى هو الخالق وانما الساحر فاعل وكاسب وايضا
اجماع الفقهاء وانما اختلفوا في الحكم يريد بتكفيره او
تبديعه وتفسيقه وعلى الوقوع وجوه منها
قوله تعالى يعلمون الناس السحر وما انزل على الملكين ببابل
هاروت وماروت الى قوله ويتعلمون منهما ما يفرقون
به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من احد الا باذن الله
وفيه اشعار بانه ثابت حقيقة ليس مجرد اراءة
وتمويه وبان المؤثر والخالق هو الله تعالى وحده
ومنها سورة الفلق وقد اتفق جمهور المسلمين
على انها نزلت فيما كان من سحر لبيد بن الاعصم اليهودي
لرسول الله صلى الله عليه وسلم حتى مرض ثلاث ليال ومنها
ما روي ان جارية سحرت عايشة رضي الله عنها وانه
سحر عمر رضي الله عنه فتكوعت يده اي تشنجت فان
قيل لو صح السحر لاضرت السحرة بجميع الانبيا والصالحين

حد السحر

ولحصلوا

ولحصلوا لانفسهم الملك العظيم وكيف يصح ان يسحر النبي صلى
الله عليه وسلم وقد قال تعالى والله يعصمك من الناس
ولا يفلح الساحر حيث اتى وكانت الكفرة يعيبون على
النبي صلى الله عليه وسلم بانه مسحور مع القطع بانهم كاذبون
قلنا ليس الساحر يوجد في كل عصر وزمان
وبكل قطر ومكان ولا ينفذ حكمه كل اوان ولا له يد في كل
شان والنبي معصوم من ان يهلكه الناس او يوقع
احد خللا في نبوته لا انه معصوم من ان يوصل احد
ضررا او الما اليه ومراد الكفار بكونه مسحورا
انه مجنون ازيل عقله بالسحر حيث ترك دينهم فان
قيل قوله تعالى في قصة موسى عليه السلام يخيل اليه من سحرهم
انها تسعى يدل على انه لا حقيقة للسحر وانما هو تخييل
وتمويه قلنا يجوز ان يكون سحرهم في ذلك الوقت
هو ايقاع ذلك التخييل وقد تحقق ولو سلم فكون اثره
في تلك الصورة هو التخييل لا يدل على انه لا حقيقة له
اصلا انتهى وقد ذكرنا في الاصل ما لا يوجد مجموعا في محل
واحد الا فيه فهو البحر العباب والكنز الذي قل ان يصاب
خاتمة ذكر الخطيب في تاريخ بغداد عن الكتاني
ما نصه النقبا ثلاثماية والنجبا سبعون والبدلا اربعون والاخيار
سبعة والعمد اربعة والغوث واحد فمسكن النقبا المغرب
ومسكن النجبا مصر ومسكن الابدال الشام والاخيار سياحون
في الارض والعمد في زوايا الارض ومسكن الغوث مكة

عدد النقبا والنجبا وغيرهم من الاوليا

فاذا عرضت الحاجة من امر العامة ابتهل فيها النقبا
ثم النجبا ثم الابدال ثم الاخيار ثم العمد فان اجيب فريق
منهم او كلهم فذاك والا ابتهل الغوث فلا تتم مسئلته
حتى تجاب دعوته انتهى وفي حواشي الشفا قال ذو النون
المصري رضي الله النقبا ثلاث مائة والنجبا سبعون والبدلا
اربعون والاخيار سبعة والعمد اربعة والغوث واحد
وحكى ابو بكر المطوعي انه راى الخضر عليه الصلاة والسلام
وتكلم معه وقال له اعلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما
قبض بكت الارض فقالت الهي وسيدي بقيت لا يمشي
علي نبي الى يوم القيمة فاوحى الله تعالى اليها اجعل على
ظهرك من هذه الامة من قلوبهم على قلوب الانبيا عليهم
السلام لا اخليك منهم الى يوم القيمة قلت له وكم عدة
العصابة قال ثلثمائة وهم الاوليا وسبعون وهم النجبا واربعون
وهم الاوتاد وعشرة وهم النقبا وسبعة وهم العرفا وثلاثة وهم
المختارون وواحد الغوث فاذا مات الغوث نقل من
الثلاثة واحد وجعل الغوث مكانه ونقل من السبعة الى
الثلاثة ومن العشرة الى السبعة ومن الاربعين الى العشرة
ومن السبعين الى الاربعين ومن الثلاث مائة الى السبعين
ومن ساير الخلق الى الثلاث مائة وهكذا الى يوم ينفخ
في الصور انتهى وقضية ما قاله ذو النون اختصاصهم
بهذه الامة وانهم بعد موته صلى الله عليه وسلم وذكر
بعض العلما ان من امارات سوء الخاتمة ادعا الولاية
بغير حق والحق ان الاوليا غير مامونين من سوء الخاتمة

والعياذ بالله

علم هذه المسئلة

والعياذ بالله تعالى ولهذا ورد عن كثير من الصحابة والتابعين
فمن بعدهم الخوف منها وذكر الغزالي عن بعضهم انه لو كلم سبعين
منه العارفين وماتوا على غير الاسلام نعوذ بالله من ذلك
ولما قالت المعتزلة ان الدعا لا ينفع لان ما دعي به
اما ان يكون مما قدره الله وقضاه اولا والاول تخلفه محال
والثاني تحصيل حاصل بالعبد فانتفت فايدته فصار عبثا اشار
الى بطلان ما ذهبوا اليه بقوله وعندنا معاشر اهل السنة
خلافا للمعتزلة يجب اعتقاد ان الدعا الذي هو رفع
الحاجات الى رافع الدرجات ويقال اظهار العجز والمسكنة
بلسان التضرع وقال السعد انه الطلب على سبيل التضرع
قلت وهو ناظر الى معناه اللغوي ينفع الاحيا والاموات
فيقضي الله به الحاجات ويدفع البليات ويكشف المهمات
ويعظم العطيات ويرفع الدرجات واما شبهة
المعتزلة فجوابها ان القضا على قسمين مبرم ومعلق فالمعلق
لا استحالة في رفع ما علق رفعه منه على الدعا ولا في نزول
ما علق نزوله منه على الدعا ضرورة وجوب ترتب المشروطات
على شروطها والمسببات على اسبابها واما المبرم فالدعا
وان لم يدفعه لكن ربما اثاب الله العبد على دعايه برفعه
او انزل بالداعي لطفه فيه لتعلقهم في علمه عليه هذا والذي
ترتب نفع الداعي على دعايه على الكر ستسمع مزيد ايضاح
يتعلق بهذا والكاف في كما تنفع صدقة او تعليلية
يعني ان الدعا ينفع عندنا نفعا كالنفع الذي او لاجل النفع
الذي من ظاهر القران حال كونه وعدا اي موعودا به بسمع

نسمع صلتها وسمي القران لغير متعلق به قال الله تعالى
وقال ربكم ادعوني استجب لكم وقال تعالى واذا سالك عبادي
عني فاني قريب اجيب دعوة الداع اذا دعاني وقال تعالى
فاستجبنا له ونجيناه من الغم وقد اجمع على الدعا السلف
والخلف وقد دعا صلى الله عليه وسلم لكثير من اصحابه
احيا وامواتا وعلى كثير من اعدايه كذلك وامر به وحض
عليه وذلك كله اعدل شاهد واوضح برهان على نفعه
وقد اخرج جماعة من الحفاظ احاديث الدعا بالجمع والتاليف
وبما تقرر علمت ان تقديم معمول يسمع للضرورة
لا للحصر وتخصيص النبي بالذكر لا يفيد نفي الحكم عن غيره ولو
سلم فغالبي لا كلي وان هذه الايات على ظاهرها
ولا حاجة الى تاويلها بحمل الدعا على العبادة والاستجابة
على الاثابة كما فعله الزمخشري بنا على مذهب اهل
الاعتزال لوجوب اجرا النصوص على ظواهرها ما لم
تخالف القواعد القواطع تنبيهات الاولى
قال القرطبي ما معناه ان الاجابة ليست منحصرة في الاسعاف
بالمطلوب بل هي حصول واحدة من ثلاث ذكرها عليه
السلام في قوله ما من داع يدعو الا كان بين ثلاث اما
ان يعجل له واما ان يدخر له واما ان يدخر له واما ان
يكفر عنه من ذنبه فقد يعلم الله تعالى ان في الاسعاف بالمطلوب
مفسدة فيكون الصرف عنه اجابة ايضا وقد يعلم ان تاخيره
لوقت اخر اصلح للداعي لانه سبحانه وتعالى يحب ان يسمع
دعا الداعي ويريد دوام ضراعته فيكثر اجره وفي الصحيحة

ان بعض

ان بعض الانبيا سال الله تعالى فقال يا رب أرى بعض
اوليايك نوخر اجابتهم وغيره تعجلها له فقال الوحي
أريد مناجاته وأؤخر اجابته انتهى وهذا هو معنى
وجوب اجابة الدعا والله أعلم الثانية قال
القرطبي ايضا للاجابة الدعا شروط في الداعي وشروط في
الدعوة فشروط الداعي ان يعلم انه لا يقدر على
تحصيل مطلوبه الا الله تعالى وان يدعو بنية صالحة
صادقة وحضور قلب وان يجتنب اكل الحرام وان لا يمل
من الدعا فيترك ويقول دعوت فلم يستجب لي وشروط
الدعوة ان تكون من الامور الجايزة فلا يدعو بما فيه اثم
ولا قطيعة رحم ولا اضاعة حقوق المسلمين واجمع منه
قول بعضهم اداب الدعا تجنب الحرام في الماكل والمشرب
والملبس والمركب والمكسب والاخلاص لله تعالى وتقديم
عمل صالح وذكر الله عند الشدة والتطهر والثنا على الله
اولا واخرا والوضوء واستقبال القبلة والصلاة والجثي
على الركب والصلاة والسلام على النبي صلى الله عليه وسلم اولا
واخرا ووسطا وبسط اليدين ورفعهما حذو المنكبين
ومسحهما والتادب والخشوع والتمسكن مع الخشوع
وان يرفع بصره الى السما وان يسال الله باسمايه الحسنى
وصفاته العلى وان يجتنب تكلف السجع والتغني بالانغام
وان يتوسل الى الله بانبيايه والصالحين من عباده
وان يخفض صوته وان يعترف بذنبه وان يختار الادعية
الصحيحة الواردة عنه صلى الله عليه وسلم وجوامع الدعا

لا نخص

وأن يبدأ بنفسه وأن يدعو لوالديه وإخوانه المؤمنين وأن لا
نفسه بالدعاء إن كان إماما وأن يسأل بعزم وأن يدعو بعزيمة
وأن يحضر قلبه ويحسن رجاه وأن يكرر الدعاء وأن يلح فيه
وأن لا يدعو بإثم ولا قطيعة رحم وأن لا يدعو بأمر قد
فرغ منه وأن لا يعتدي في الدعاء بأن يدعو بمستحيل أو ما في
معناه وأن يتحرى وأن يسأل حاجاته كلها وأن يؤمن
عقب دعائه وأن يمسح وجهه بيديه بعد فراغه وأن
لا يستعجل بأن يستبطئ الإجابة وأن لا يستحسر بأن يقول
دعوت فلم يستجب لي فيتحسر قلت ما منها شرط الأخذ من
حديث ورد فيه قال السعد واعلم أن العمدة في الإجابة
صدق النية وخلوص الطوية وحضور القلب لقوله
عليه السلام ادعوا الله وأنتم موقنون بالإجابة واعلموا
أن الله لا يستجيب الدعاء من قلب غافل لاه الثالثة
أفتى العز بن عبد السلام بأن من قال لا حاجة بنا إلى الدعاء
بناء على أن ما سبق به القضاء والقدر كائن فقد كذب وعصى
ويلزمه أن لا يأكل إذا جاع وأن لا يشرب إذا عطش بناء على
ذلك ولا يقوله مسلم ولا عاقل الرابعة مذهب الجمهور
أن الكافر لا يستجاب له وذهب غيرهم إلى أنه يستجاب له
وكلام الفقهاء في باب الاستسقاء يشهد له الخامسة
يجوز الدعاء بما علمت السلامة منه لقوله صلى الله عليه وسلم اللهم
إني أعوذ بك من المأثم والمغرم لأن الدعاء في نفسه عبادة
السادسة الدعاء أفضل من السكون تحت القضاء

والقدر

والقدر لكن بحسب الفوائد والبواعث كما نقلنا تحريره
بالأصل عن القشيري السابعة الدعاء حكمه
الاستحباب وقد يعرض له ما يوجبه أو يحرمه أو يفيد
كراهته وقد بسطنا الكلام على ذلك بالأصل وهنا
تنزل المنفعة صدقة الأحياء عن الأموات ودعائهم لهم
وحجهم عنهم وتضاد بوتهم والصوم عنهم وغير ذلك فيه
أيضا ثم نبه على مسائل من السمعيات يجب
اعتقادها فقال بكل عبد من البشر ولو غير مكلف
متعلق بوكلوا أقوم عليه للوزن وحافظون صفة
لملائكة تقدم أو المراد من الحفظ ضبط ما يصدر عنه
من قول أو عمل أو اعتقاد أو تقرير ووكلوا بناه للمفعول
للعلم بفاعله وهو الله تعالى ويحتمل العطف التفسيري أي
هؤلاء الحفظة هم الكاتبون لما ذكر علمه خيرة بسكون الياء
نعت كما تعرف بمعنى ذكرها في الآية الآتية لن يهملوا أي الكتبة
والكتابة من جميع أمره أي حاله وعطفا نه عن ذكر يغفلوا يهملوا
الذي تقدم بيانه للوزن بقوله شيئا وهو معمول للعموم لوقوعه
في سياق النفي وهو نكرة داخل نعته وهو فعل بالسكون
على الأصل وحذف العائد من مثله جائز لوجود شرط الحذف
لا يقال الفعل لا يشمل القول ولا العقد وإنما الذي يشملهما
العمل إنا نقول ممنوع فقد عبر النحاة بالفعل عن كلامه كما صرح
به المحققون كالسيد في قولهم في تعريف الحمد فعل ينبئ عن
تعظيم المنعم ثم ذكر القاضي خلافا في كتبهم الاعتقاد قال

قال النووي عنه والصحيح انهم يكتبونه ثم لما لم يكن كلاما يكتبونه يثاب
به المكلف او يعاقب عليه وانما القصد ضبط احواله رفقا
لما تقرر قال ولو ذهل العبد حال صدور فعله فيكتبون
جميع افعاله حتى يكتبوا الانين الصادر عنه بمقتضى طبيعته
في حال المرض لعسره اباءها والراجح الحال الصادرة في حال
غفلة والجاء لا اختيار معه وهذا التعميم كما اي مماثل
للتعميم الذي نقل اي نقله رواة الاخبار واجلهم الامام
مالك بن انس حيث قال يكتبون عليه كل شي حتى انينه محتجا
محتجا بافادة الاية العموم بالطريق الذي اشرنا اليه
في تقرير النظم وهي قوله تعالى ما يلفظ من قول الا لديه رقيب
عتيد وحينئذ فالحق في الكافر قول النووي الصواب
الذي عليه المحققون بل نقل بعضهم فيه الاجماع ان الكافر
اذا فعل افعالا جميلة كالصدقة وصلة الرحم ثم اسلم ومات
على الاسلام ان ثواب ذلك يكتب له واما دعوى انه مخالف
للقواعد فغير مسلم انتهى وهذا [illegible] لك الطاعات
التي لا تحتاج الى نية وقد سلمه ابن حجر وابن المنير وابن
فعال الملكيات ايضا وممن نص على ان على الكافر حفظة المالكيات
يوسف بن عمر قال بعضهم وهو الذي لا يصح غيره وهو الجاري
على القول بتكليفهم بفروع الشريعة والصحيح كتب حسنات
الصبي وان كان المجنون لا حفظة عليه ولا يسقط فيه
التكليف والصحيح كتبهم الصغائر المغفورة باجتناب الكبائر
والاستغفار وكذلك الحسنات المعزوم عليها اذا تركت

لمانع

لمانع من ايقاعها كالحسنة المبدلة من السيئة المرجوع عنها
لخوف الله تعالى ثم قولنا شامل للبشر المتفق عليه لان
الجزولي تردد في الجن والملائكة اعليهم حفظة ام لا وجزم
بان على الجن حفظة واستبعد القول بذلك في الملائكة وفيه
نظر لقوله تعالى وان عليكم لحافظين كراما كاتبين ولا اعتراض
من نص على ما قاله من ائمة الحديث والمسئلة نقلية
ومفارقتهما للمكلف عند الجماع ودخول الخلاء لا ينفي
كتبهما ما صدر في تلك الحالة كما لا ينفي علمهما كتب
الاعتقاد لجعل الله لهما امارة على ذلك واحد
الكاتبين وهو على عاتقه الايمن للحسنات امين والاخر
على عاتقه الايسر للسيئات فلا يمكنه من كتبها الا بعد ست
ساعات من غير توبة واستغفار ويبادر هو لكتب الحسنات
من حينها ويؤخذ من بعض الاثار ان ملك اليسار الحاج
ايضا على القول به والظاهر كما قال بعضهم انهما ملكان
بالشخص لا بالنوع لكل عبد يلازمانه الى مماته فيقومان على قبره
يسبحان ويهللان ويكبران ويكتب ثوابه للميت الى يوم
القيامة ان كان مؤمنا ويلعنانه الى يوم القيامة ان كان
كافرا كما في الحديث ويؤخذ من الحديث ايضا ان بعض
الخيرات يكتبها غير هذين الملكين من الملائكة ولكل منهم
بالاصل تنبيهان الاول يحتمل ان الواو
للعطف الحقيقي وان الحفظة غير الكتبة فقد بعضهم
ثم قوله تعالى له معقبات من بين يديه ومن خلفه الاية
انهم غير الكاتبين بلا خلاف وعن عثمان رضي الله تعالى عنه

انه سال النبي صلى الله عليه وسلم كم من ملك على الانسان فذكر عشرين
ملكا قاله المهدوي في التفصيل وذكر الابي انه لحفظ
لابن عطية ان كل ادمي يوكل به من حين وقوعه نطفة في
الرحم الى موته اربعمائة ملك انتهى وايضاح كله بالاصل
وعلى هذا ففي النظم مسيلتان والله اعلم الثاني ظاهر
الاحاديث انتهى بكتبان الاعمال كتبا حقيقيا والله اعلم
بالة الكتابة وقول بعضهم ان قلمهما لسانه ومداده هما
ريقه يوجب التاويل بلا ضرورة واذا علمت ان عليك
كاتبون ورقباء فاعلم انك لن تترك سدى وحاسب
ايها الانسان النفس اصلح نفسك ابن ذا انك بان
تقوم عليها كل صباح جميع ما عملته ليلا وكل مسا جميع
ما الممت به نهارا ثم كل جمعة كذلك ثم كل شهر كذلك
ثم كل عام كذلك شهودة حياتها كذلك فان وجدت في ذلك
حسنة حمدت الله عليها واذا وجدت سيئة استغفرت وتبت
منها واقرب منه الى السلامة ان تحاسبها على كل فعل قبل
القدوم عليه حتى لا يتلبس به الا بعد معرفة حكم الله
فيه فما كان خيرا فعله وما كان غير ذلك امسك عنه فمن
حاسب نفسه في الدنيا هان عليه حساب الاخرة وفي محاسبة
النفس كلام يطول لخصنا بعض مهمات منه بالاصل
ثم اشار الى اجمال فايدة محاسبة النفس بقوله وقلل
اي قصر الاملا بدرج الهمزة من امل بنقل حركتها
للام التعريف وهو رجا ما تحبه النفس كطول عمر وزيادة

غنا

غنا قال ابن الجوزي وهو مذموم من الناس الا العلماء
فلولا املهم لما صنفوا ولا الفوا قال القرطبي وانما
يذم من الامل ما امتد فطال حتى انسى العاقبة وثبط
عن صالح العمل قال الحسن الغفلة والامل نعمتان
عظيمتان لولاهما ما مشى المسلمون في الطرق يريد انهم
لو كانوا في التيقظ وتقصير الامل وخوف الموت بحيث لا ينظرون
في معايشهم وما يكون سببا لحياتهم ومصالح امورهم لهلكوا
ولهذا قال بعضهم الامل مطبوع في جميع بني ادم
ويشهد له حديث لا يزال قلب الكبير شابا في حب اثنتين
حب الدنيا وطول الامل وفي الامل سر لطيف لانه لولا
الامل ما تهنى احد بعيش ولا طابت نفسه ان يشرع في
عمل من اعمال الدنيا وانما المذموم منه الاسترسال
فيه وعدم الاستعداد لامر الاخرة فمن سلم من ذلك لم
يكلف بازالته انتهى وهذا الذي قاله ماخوذ من كلام
الناظم اعتباره اذ امر بتقليله ولم يامر برفضه والاصل
فيه قوله صلى الله عليه وسلم كن في الدنيا كانك غريب او عابر سبيل
وعد نفسك من اهل القبور واعلم ان قصر الامل ومحاسبة
النفس يثمران خصلتين نفيستين احداهما الزهد
وهو لغة الاعراض عن الشيء احتقارا له وعرفا اخذ قدر
الضرورة من الملك المتيقن الحل وهذا زهد العارفين
واعلا منه زهد المقربين وهو الزهد فيما سوى الله
من دنيا وجنة وغيرهما اذ ليس لصاحب هذا الزهد

تعريف الزهد

مقصد الا الوصول اليه تعالى والقرب منه واما زهد العامة
فهو تجنب الحرام والتباعد عن كبير الاثام وثانيهما
الورع وهو ترك المباحات خوفا الوقوع في المشتبهات
فالزهد اعم منه وقال بعضهم الحق انه اخص منه بناء
على ان الورع ترك المشتبه وفيهما اقوال اخر كما ان طوله
يتولد منه الكسل عن الطاعة والتسويف بالتوبة والرغبة
في الدنيا والنسيان للاخرة والقسوة في القلب قال تعالى
فطال عليهم الامد فقست قلوبهم وقد اخرج ابن
ابي شيبة عن علي موقوفا ومرفوعا انا اخوف ما اخاف
عليكم اتباع الهوى وطول الامل فاما اتباع الهوى
فيصد عن الحق واما طول الامل فينسي الاخرة وفي
بعض طرق الحديث فاتباع الهوى يصرف قلوبكم عن الحق
وطول الامل يصرف هممكم الى الدنيا ومن كلام بعضهم
من قصر امله قل همه وتنور قلبه ورضي بالقليل فائدة
الفرق بين الامل والتمني ان الامل طلب ما تقدم له سبب فيه الفرق بين الامل والتمني
والتمني طلب ما لم يتقدم له سبب وقيل لا ينفك الانسان
من امل فان فاته ما امله عول على التمني وقيل الامل ارادة
الشخص تحصيل شيء يمكن حصوله فاذا فاته تمناه والترجي
وفي الاصل مهمات جيدة والقائمي قوله فرب من اي
شخص جد واجتهد قاصدا التحصيل امر اخروي
او دنيوي وصل اليه بالفعل لا الاطلاق لتقدير الله سبحانه
وصوله

وصوله اليه وبلوغه اياه وافقه موضوع لام التعليل للتنشيط
للمناسبة وتقليل الامل اذ ربما تقول النفس لا ينفعني
حسابك ولا طلب التقليل من الامل ان كان الله اراد مني
خلافه وهي لا تدري انا مامورون بالعمل الغيبة ما علمه
الله عنا من مغيبات العواقب وقد اعملوا فسيرى الله
عملكم وتعاطي الاسباب مامور به شرعا تنبيهان
الاول الافضل عند الجمهور تقديم الخوف في الصحة والرجا
في المرض وبعضهم صحح تقديم الرجا مطلقا لاحتمال طروق
الموت في كل نفس وتحويه في الخطبة الثاني انما يحمد
ف مقام الخوف اذا لم يؤد الى ياس او قنوط من رحمة الله والاماني
منه صعبه ما دريها تكتنزل شرك استانف فقال وواجب
شرعا ايماننا اي جزمنا القلبي على جهة القطع بحقيقة
وقوع الموت بنا وتنزله بكل روح اذ هو من المجوزات ذي
العقلية التي ورد بها الشرع فوجبت وتاكدت بالمشاهدة
وليس الخبر كالمعاينة ومذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري
رحمه الله تعالى ان الموت كيفية وجودية وهو ضد
الحياة لا يعرى الجسم الحيواني عنهما وقال الاسفرائيني
والزمخشري ونحوه في شرح المقاصد وعزاه في مباحث
الاجل من شرح العقائد الى الاكثرين وبعض محققيه
للمحققين الموت راجع الى عدم الحياة عما من شانه
ط الحياة بالفعل فيكون عدم ملكة للحياة كما في العمى الطاري
على البصر لا مطلق العمى فلا يلزم كون عدم الحياة
عن الجنين عند استعداده للحياة موتا تمسك الاشعري

رحمه الله تعالى بقوله تعالى خلق الموت والحياة والخلق لا يجي
وهو الاخراج من العدم الى الوجود كما مر فيكون الموت وجوديا
ورد بان الخلق في الاية يعني التقدير وهو اعم من الايجاد
اذ العدم يقدر ولو سلم فالمراد بخلق الموت ايجاد اسبابه
فيقدر المضاف وهو كثير عزيز في الكلام واجيب بانه
خلاف الظاهر ولا ضرورة الى ارتكابه فيجب اجتنابه
كما قاله النووي وغيره في نظيره فلا يلتفت لما وقع في
شرح المقاصد وتمسكوا ايضا بان الموت جائز والجائز
لا بد له من فاعل والعدم لا يفعل فيلزم وجوده واجيب
بمنع ان الفاعل يريد العدم كما يريد الوجود فالفاعل
يعدم الحياة كما يعدم العالم مع ان عدم العالم ليس بوجودي
ونقل الاستاذ ان الموت في الاية اسم يراد به الاخرة
والحياة اسم يراد به الدنيا كما روي عن ابن عباس فتقدم
جوابهما آنفا قال بعض العلماء واتفق على القول بانه وجودي
هل هو جوهر او عرض وصريح كلام الاشعري كما مر
انه عرض نعم لا دليل يدل على احد الامرين وما قاله
الاشعري اقرب فالوقف اسلم ففي بعض الاحاديث انه
معنى خلقه الله واسكنه كف ملك الموت وفي بعضها ان الله
خلقه في صورة كبش لا يمر بشي الا وجد ريحه ولا يجد شي
ريحه الا مات ولم اقف على الخلاف في الحياة وظواهر كلامهم
الاتفاق على انها وجودية ومن كلام الزمخشري الحياة
ما يصح بوجوده الاحساس وقيل ما يوجب كون الشي حيا

وان امكن

وان امكن ان يطلع فيه التردد في جوهريتها وعرضيتها وقد
جاء ان الله خلق الحياة على صورة فرس لا تمر بشي ولا تطأ
شيئا ولا يجد ريحها شي الا حيي وانها التي اخذ السامري
من اثرها ما القاه على العجل الذي سبك من حلي القبط
فحيي لا يقال فلا فائدة لتعرض الناظم للوجوب للاتفاق
عليه لانا نقول من لازم دعوى الالوهية انكاره في الجملة
وقد لا يعتقد من لم يشاهده عدم وقوعه بغيره بل قد
لا يعتقد نزوله به لخصوصية قامت به دون غيره او ان
نزوله بالغير لفقد مانع قام به على ان الذي ذكره حكم وقوعه
لا نفس وقوعه الذي صار ضروريا تتمة
جل محاورات العلماء انه عرض يعقب الحياة او فساد بنية
الحيوان والاول غير مانع والثاني رسم بالثمرة وقال بعضهم
الموت ليس بعدم محض ولا فناء صرف وانما هو انقطاع
تعلق الروح بالبدن ومفارقته وحيلولة بينهما وتبدل
حال وانتقال من دار الى دار وهو من اعظم المصائب
واعظم منه الغفلة عنه وواجب ايضا ايماننا بانه
يقبض اي ياخذ ويتسلم ويخرج الروح اي كل روح من
مقرها او من ايدي اعوانه المعالجين نزعها منهم رسول الموت
الذي وكله الله سبحانه على قبض جميع الارواح ولو بعوضا
وبراغيث باذن الله تعالى وما كان لنفس ان تموت الا باذن
الله تعالى وفي الحديث لو اردت قبض روح بعوضة
لم استطع الا باذن الله تعالى قل يتوفاكم ملك الموت
الذي وكل بكم تنبيهات الاول التعبير بالروح

وهو مذهب اهل السنة فقد سيل الامام مالك ابن انس رضي الله
عنه ايقبض ارواح البراغيث فقال اولها نفس قيل نعم
قال يقبضها وقالت المعتزلة انما يقبض ارواح الثقلين
دون غيرهم وقالت المبتدعة انما يقبض ارواح البهائم
اعوانه وبادخال اداة الاستغراق رد قول الاولين
ربه وباسناد القبض لرسول الموت رد قول الاخرين
نعم يرد عليه ان ملك الموت لا يقبض روح نفسه ولا ارواح
شهداء البحر ويمكن ان يقال الاول فيه احتمالان اظهرهما
ما ذكرت والاخر انه هو يقبضها بنفسه ولعله المختار عند
واما الثاني فالحق انه هو الذي يقبض ارواحهم وحديث
في البحر يقبض الله ارواحهم ولا يكله الى ملك الموت
لكرامتهم عليه حيث ركبوا لجة البحر في سبيله ورد من طريق
ابن عكيلي وفيه جويبر ضعيف جدا ومن طريق الضحاك
وفيه انقطاع الثاني طريق الجمع بين قوله تعالى
الله يتوفى الانفس حين موتها وقوله تعالى حتى اذا جاءتهم رسلنا
يتوفونهم وقوله تعالى حتى اذا جاء احدكم الموت توفته رسلنا
وبين قوله تعالى قل يتوفاكم ملك الموت الذي وكل بكم ان
اضافة التوفي ان كان بمعنى القبض الى الله تعالى لانه الفاعل
حقيقة والى ملك الموت لمباشرته بالتسليم الظاهري
والى الملائكة لانهم اعوانه المعالجون نزعها من العصب
والعظم واللحم والعروق الثالث مذهب اصحابنا
من المتكلمين ومن وافقهم ان الارواح اجسام لطيفة
متخللة في البدن تذهب الحياة من الجسد بذهابها

وليست

وليست عرضا كما قاله اخرون ولا دما كما انتحله طايفة
من الاطبا وفي الحديث اذا قبض الروح تبعه البصر
وفيه ايضا الميت يتبع بصره نفسه ومن مجموع هذين
الحديثين يوخذ اتحادهما وهو مذهب الجمهور ولم
يتكلم النبي صلى الله عليه وسلم على حقيقتها لعدم رجي بيتيها
فتمسك كثير عنها ادبا ولا نعبر عنها باكثر من موجود
كما قال الجنيد وغيره واصح مذاهب الخايضين
في بيانها كما ياتي انها جسم لطيف مشتبك بالبدن
اشتباك الما بالعود الاخضر وهو مذهب جمهور
المتكلمين وبه جزم النووي في شرح مسلم ونقل تصحيحه
عن اصحابهم وجزم به ابن عرفة ونقله عن اصحابنا
وقال الكثير منهم انها عرض وهي الحياة التي صار البدن
بوجودها حيا وقالت الفلاسفة وكثير من الصوفية انها
ليست بجسم ولا عرض بل جوهر مجرد قايم بنفسه غير
متحيز متعلق بالبدن للتدبير والتحريك غير داخل فيه
ولا خارج عنه والله اعلم ولما اختلف الفرق
في اتحاد الاجل وتعدده وفي استيفاء المقتول اجله وعدمه
لقطعه القاتل عليه وكان مذهب اهل الحق اتحاده وعدم
قبوله للزيادة والنقصان بحسب العلم الازلي القديم
كما جاءت به الاثار اشار الى ذلك بطريق الحصر المستفاد
بتقديم الخبر على المبتدا بقوله وميت اصله ميوت
فيعل مشتق من الموت قلبت الواو فيه يا لاجتماعهما
وسكون السابق منها وربما خففت اليا ساكنة

وربما اطلق مشددا على غير الادمي كما يطلق عليه مخففا
بسبب انتهاء عمره اي اجله عند مقارنة سبب القتل
عادة وهو بضم العين وفتحها ولا يقال في القسم الا بفتحها
لكثرة الاستعمال والاجل هنا مدة حياة الحيوان من اي
كل ذي روح يقتل اي يفعل به ما يزهق روحه يعني ان
من قواعد اهل السنة ان المقتول يجب ان يعتقد انه ميت
باجله اي ان موته كائن في الوقت الذي علم الله تعالى
في الازل حصوله فيه بايجاده تعالى من غير صنع للعبد
القاتل فيه لا مباشرة ولا توليدا وانه لو لم يقتل لجاز
ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت من غير قطع بامتداد
العمر ولا بالموت بدل القتل يدل لنا ان الله
تعالى قد حكم باجال العباد على ما علم من غير تردد وانه
اذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون
الى غير ذلك من الايات وكذا الاحاديث الدالة على
ان كل هالك يستوفي اجله من غير تقدم ولا تاخر
عنه على تقدير عدم القتل لا قطع بوجود الاجل ولا عدمه
فلا قطع بالموت ولا بالحياة فان قلت فما تصنع
بقوله تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره الا في
كتاب قلت قال السعد اجيب بان المعنى ولا
ينقص من عمر معمر على ان الضمير لمطلق المعمر
لا لذلك المعمر بعينه كما يقال لي درهم ونصفه
اي لا ينقص عمر شخص عن اعمار اضرابه ومبالغ
مدد امثاله الا بعلمه تعالى فان قلت فقد جاء

على الاية

اخرى

ان بعض

ان بعض الطاعات يزيد في العمر كصلة الرحم قلت قال ايضا
اجيب بان الاحاديث الواردة في ذلك اخبار احاد فلا
تعارض القواطع وقيل بتاويله المراد الزيادة والنقصان
الخير والبركة على ما قيل ذكر الفتى عمره الثاني او بالنسبة
الى ما اثبتته الملائكة في صحفهم فقد يثبت فيها الشيء مطلقا
وهو في علم الله تعالى مقيد ثم يئول الى موجب علم
الله تعالى واليه الاشارة بقوله تعالى يمحوا الله ما يشاء
ويثبت وعنده ام الكتاب والظاهر انه غير جوابه
في شرح عقائد النسفي بقوله لان الله تعالى كان يعلم
ان العبد لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره اربعين
سنة مثلا لكنه علم انه يفعلها ويكون عمره سبعين
سنة فنسبت هذه الزيادة الى تلك الطاعة بناء على
علم الله تعالى انه لولاها لما كانت تلك الزيادة انتهى
فان مبنى الزيادة على الاول اعتبار صحف الملائكة وعلى
الثاني تعلق علم الله تعالى بفعل تلك الطاعة التي علقت
بها الزيادة من غير نظر الى صحف الملائكة البتة لا يقال
هذان الجوابان راجعان الى القول بتعدد الاجل ومذهبنا
انه واحد لانا نقول المسلمات المعتبر انما هو تعلق العلم
الازلي ببلوغه لوقوع ما علق الاجل بوقوعه الا بكون
هناك اجلان بل اجل واحد اعتبر فيه شرط تتمة
عبر بالعمر دون الاجل لاستقامة الوزن فاحتاج لتقدير
المضاف ولو عبر بالاجل كما هو المشهور لم يحتج الى
تقدير لان الاجل لغة الوقت واجل الشيء يقال لجميع مدته

ولا ضرها حابقا الجل هذا الذي في شهر ان او اخر الشهر ثم
شاع استعماله في اخر مدة الحياة فلهذا ابفسر بالوقت
الذي علم الله بطلان حياة الحيوان فيه والله اعلم ثم استانف
بالمعنى البياني فقال وغير هذا المذهب من مذاهب
المعتزلة كمذهب الكعبي منهم ان المقتول ليس بميت لان
القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تعالى
اي مفعوله واثر صنعه ومخلوقه كما يأتي وان للمقتول
اجلين احدهما القتل والاخر الموت وانه لو لم يقتل لعاش
الى اجله الذي هو الموت وكمذهب كثير منهم ان القاتل
قد قطع على المقتول الاجل وانه لو لم يقتل لعاش الى امد
هو اجله الذي علم الله تعالى موته فيه لولا القتل كما ذهب
اليه جمهورهم او لمات البتة في ذلك الوقت كما ذهب
اليه ابو الهذيل منهم تمسك الكعبي بقوله تعالى افإن
مات او قتل حيث جعل القتل قسيما للموت بناء على ان
المراد بالقتل المقتولية وانها نفس بطلان الحياة
وان الموت خاص بما لا يكون على وجه القتل وتمسك
الكثيرون بانه لو مات باجله لم يستحق القاتل ذما
ولا عقابا ولم يتوجه عليه قصاص ولا غرم دية ولا قيمة
في ذبح شاة الغير لانه لم يقطع عليه اجلا ولم يحدث
بفعله امرا لا مباشرة ولا توليدا وبانه ربما يقتل
في الملحمة والحرب الوف تقضي العادة بامتناع
موتهم في ذلك الوقت وتمسك ابو الهذيل
بانه لو لم يمت لكان القاتل قاطعا لاجل قدره الله
تعالى

وفي مذهب الفلاسفة

تعالى وتغيير الامر علمه وهو محال ومن مذهب الفلاسفة حيث
قالوا ان للحيوان اجلا طبيعيا بتحلل رطوبته وانطفاء
حرارته الغريزيتين واجالا اخترامية تتعدد بتعدد
اسباب لا تحصى من الامراض والافات وبيانه
ان الجواهر التي غلبت عليها الاجزاء الرطبة ركبت مع
الحرارة الغريزية فصارت لها بمنزلة الدهن للفتيلة
المشتعلة فهي دائما تفنيها ويعين عليها في تلك
الافنة الحرارة المستفادة من خارج وكلما تنقصت
تلك الرطوبات تبعتها الحرارة الغريزية في ذلك حتى
اذا تمحقت في الانتقاص وتم امر الجفاف انطفت
الحرارة الغريزية كما السراج عند نفاد دهنه فحصل
الموت الطبيعي وهذا هو الاجل الطبيعي وهو مختلف
بحسب اختلاف الامزجة وغايته في الانسان في الاغلب
تمام مائة وعشرين سنة وقد يعرض من الافات
مثل البرد المجمد والحر المذيب وانواع السموم واصناف
تفرق الاتصال وسوء المزاج ما يفسد مزاج البدن
ويخرجه عن صلوحه لقبول الحياة اذ شرطها اعتدال
المزاج فيهلك بسببه وهذا هو الاجل الاخترامي
وكل ذلك باطل اي غير مطابق للواقع ووصف المذهب
به والحكم به عليه من حيث اشتماله على الحكم كما تقدم
وذلك لانه مخالف للايات والاحاديث مخالفة لا تكاد
تقبل التاويل فلا يقتل عند اهل الحق المراد بما
لما تمسك به الاول بان القتل قائم بالقاتل حال فيه لا في المقتول

وإنما هو الموت وانزهاق الروح الذي هو بإيجاد الله تعالى
عقب القتل بطريق جري العادة فان اجيب بانه اراد
بالقتل المقتولية ~~الحياة~~ المتولدة عن قتل القاتل وهي
حال للمقتول وجعلها نفس بطلان الحياة وخص الموت
بما لا يكون على وجه القتل على ما يشعر به قوله تعالى افان
مات او قتل الاية اجيب بانه بعيد للتنبا والتي
لا يناسب مذهبه من انكار القضا والقدر في افعال
العباد اذ بطلان الحياة المتولد من فعل القاتل اجل قدره
الله تعالى وعينه وحدده واما الاية فمعناها
افان مات حتف انفه بلا سبب او مات بسبب القتل
فصارت دالة على ان مجرد بطلان الحياة موت ولعل
قيل ان في المقتول معنيين قتلا هو من فعل القاتل وموتا
هو من فعل الله تعالى عند المجيبين فما تمسك به الثاني
بان استحقاق الذم والعقوبة ليس بما ثبت في المحل
من الموت بل هو بما اكتسبه القاتل وارتكبه من الاقدام
على الفعل المنهي عنه مما يخلق الله الموت عقبه عادة
سيما عند ظهور امارات البقا وعدم القطع بحضور
الاجل حتى لو علم موت شاة باخبار صادق معصوم او ظهور
الامارات المفيدة لليقين لم يضمن عند بعض الفقها
ولا يخفى ان هذا الجواب مبني على ان الموت وجودي
لا عدمي اذ الاعدام لا تخلق وانما تقدر وتقتضي
قضيا العادة بوقوع مثل القتل في الملحمة من الموت

بالوبا

بالوبا والصاعقة والزلزلة والغرق والحرق وما
تمسك به الثالث بان عدم القتل انما يتصور على تقدير
علم الله تعالى انه لا يقتل وحينئذ لا نسلم لزوم المحال
وبانه لا استحالة في قطع الاجل المقدر الثابت لولا
القتل لانه تقدير للمعلوم لا تغيير له وعما ذهب
اليه الفلاسفة بانه مبني على قواعدهم من تاثير الطبيعة
والمزاج وهو باطل عندنا اذ لا تاثير الا لله سبحانه وتلك
الامور عندنا اسباب عادية لا عقلية كما برهنا
تنبيهات الاول ذهب كثير من المحققين والاستاذ
الى ان الخلف بيننا وبين المعتزلة لفظي لان الاجل ان كان
زمان بطلان الحياة في علم الله تعالى لكان المقتول ميتا باجله
قطعا وان قيد بطلان الحياة بان لا يترتب على فعل من العبد
لم يكن المقتول ميتا باجله قطعا فهو غير متصور خلاف فرجع
البحث حينئذ الى وجود دليل على التقييد وعدمه ولم يات
احد من الفريقين بقاطع على مدعاه والذي جزم به
بعض المحققين ان الخلاف بيننا وبينهم لفظي ان قالوا بالقضا
والقدر في افعال العباد وان انكروهما فيها كما هو المشهور
او قالوا ان الله لا يعلم الحوادث قبل وقوعها كما ذهب اليه
بعضهم فالنزاع حقيقي انتهى وحقق السعد وهو مذهب
الاكثرين ان المراد باجل الحيوان زمان بطلان حياته بحيث
لا محيص عنه ولا تقدم ولا تاخر على ما يشير اليه قوله تعالى
فاذا جا اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون فيرجع
الخلاف الى انه هل يتحقق في حق المقتول مثل ذلك ام المعلوم

في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل عاش الى اجل هو وقت له
انتهى وعليه فالخلاف حقيقي اذا علمت هذا فادرا ان قول
النفس باطل فلا يقبل بل جعله ايها الى ان النزاع حقيقي
لا لفظي اذ هذا معقول في بعض احواله كما لا انه هبا على
ذا انفه الثاني قال بعض المحققين ايضا الظاهر ان النزاع
بيننا وبين الفلاسفة ايضا لفظي اذ هم لا ينكرون القضا
والقدر فالوقت الذي علم الله بطلان الحياة فيه باي
سبب كان واحد عندهم ايضا وما ذكروه من الاجل
الطبيعي نحن ايضا لا ننكره لكنهم يجعلون اعتدال المزاج
وانحفاظ الحرارة والرطوبة ونحو ذلك شروطا حقيقية
لبقا الحياة ونحن نجعلها اسبابا عادية وذلك بحث اخر
انتهى وقد علمت ان هذا منشا قولهم بما ذهبوا اليه
فلا يكون بحثا اخر كما اشرنا اليه انفا والله اعلم ولما كان
ذكر قبض الروح مشعرا بجسميتها والاجسام معرضة
للفنا وكان المقام مظنة التفات النفس الى فنايها
واستمرارها اشار الى ان فيه خلافا تخليصا للمتعلم من
ورطة التحير فقال وفي وجوب فنا بالقصر ومراده
به ذهاب صورة النفس سمعا وتعبيره تارة بالروح
والاخرى بالنفس مبني على ما هو المختار من ترادفهما
وتفسيرنا الفنا بذهاب الصورة ليجري على القولين
في اعدام الجسم ثم بين وقت الفنا بانه لدى اي عند
النفخ الاول للفنا العالم الصادر من اسرافيل في
القرن النوراني المسمى بالصور المشتمل على الثقاب

بعدد

بعدد الارواح التي يجمعها الله فيه وهذا النفخ لا يبقى عنده
حي الا مات ولا حادث الا هلك ثم ينفخ فيه ثانيا نفخة
البعث ولا زيد منهما على الصحيح فتخرج كل روح من ثقبة
الى جسمها منتشرة من تلك الثقب انتشار القمل فلا
تخطي روح صاحبها والاصح ان اول من يفيق عند
هذه النفخة محمد صلى الله عليه وسلم كما في حديث البخاري
وقد اجبنا عما يعارضه بالاصل وفي مسلم ان بين
النفختين اربعين فقيل لابي هريرة اربعين يوما
فقال ابيت فقيل اربعين شهرا فقال ابيت فقالوا
اربعين عاما فقال ابيت وزيد فقالوا اربعين
جمعة فقال ابيت يحتمل ابيت بيانه لعدم وجوبه
لعدم ترتب الاحكام عليه ويحتمل ابيت ان اسال
رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيانه والاول اظهر
عند العلما وجا ان بينهما اربعين عاما ودليل هذا القول
قوله تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه ربك كل شي
هالك الا وجهه وامتناع الفنا عليها عند النفخ
كقبله وبعده والى هذين القولين اشار بقوله اختلف
وهو عامل الجار والمجرور المقدم لافادة قصر الاختلاف
في فنايها على ذلك الوقت اما بعد الموت وقبل النفخ
فلا خلاف بين اهل الملل من المسلمين وغيرهم في بقايها
منعمة او معذبة كما بلغت النصوص المفيدة له
مبلغ التواتر وفي كتاب الروح لابن القيم اختلف
في ان الروح تموت مع البدن ام الموت للبدن وحده

علي قولين وذكر تعليمانه بالاصل وسياتي انه لا يقول بالاول من
هذين القولين الا ملحد واستظهر الشيخ الامام العلامة
ابو الحسن تقي الدين علي ابن عبد الكافي السبكي في تفسيره
المسمي بالدر النظيم من هذا الاختلاف بقاها بالفعل
اي القول باستمرار بقايها الذ بسكون الذال وحذف
اليا لغة في الذي عرف اي الذي عهد وحاصل متمسكه
انهم اتفقوا علي بقايها بعد الموت ضرورة سوالها
في القبر وجوابها وتنعيمها فيه او تعذيبها والاصل بقا كل
باق استمراره حتي يظهر ما يصرف عنه وما ذهب اليه السبكي
القايل بحدوثها غير ما انتحله الفلاسفة القايلون بقدمها
لوجهين احدهما ان النفس مستندة الي علة قديمة
اما بالاستقلال فتكون ازلية ابدية واما بشرط حادث
هو المزاج الصالح فلا تكون ازلية لكنها ابدية لان ذلك
شرط للحدوث دون البقا وعليه منع ظاهر وثانيهما
انها لو كانت قابلة للفنا والفساد وهي باقية بالفعل
لكان فيها فعل البقا وقوة الفساد وهما متغايران
ضرورة ويمتنع ان يكون محلهما واحدا لان محل قبول
الشي يكون باقيا معه موصوفا به ومحال ان يكون
الباقي بالفعل باقيا مع الفنا والفساد والنفس جوهر
بسيط محل للبقا بالفعل فيمتنع ان تكون بعينها محلا
لقوة الفساد او مشتملة عليه فلا تكون هي ولا شي من
المجردات قابلة للفنا والفساد انما يكون ذلك للصور
والاعراض ويكون القابل هو المادة الباقية فان

قيل

قيل قوة الفنا هي امكان العدم وهو امر اعتباري لا يقتضي
وجود محل اجيب بان المراد الامكان الاستعدادي الذي
يجتمع مع وجود الشي لا الامكان الذاتي الاعتباري ورد
هذا الدليل بانا لا نسلم ان قوة قبول الامر العدمي كالفنا
مثلا يقتضي وجود محل لها يجتمع مع القبول ولم نسلم
فغه سبق ان الحدوث ايضا يقتضي مادة وتلك المادة
التي تتعلق بها النفس من غير حلول فلم لا يكفي مثلها
في قوة الفنا وقد يجاب بان القوة الاستعدادية
عرض فلا بد له من محل سوا كان استعداد القبول امرا
وجوديا او عدميا ثم استعداد بدن الجنين بما له
من اعتدال المزاج لان يفيض عليه من المبدا نفس
تدبره معنى معقول واما استعداده لبطلان ذلك
المزاج لان ينعدم ذلك المدبر فغير معقول بل غايته
ان ينعدم ما بينهما من العلاقة وهو لا يقتضي الفنا انتهى
كلام السعد تنبيها ان الاول ممن وافق السبكي
علي البقا وامتناع الفنا القرطبي حيث قال بعد حديث
البرا الطويل المبين لاحوال الموتي تامل يا اخي وفقني الله
واياك هذه الحديث وما قبله من الاحاديث ترشدك الي
ان الروح والنفس شي واحد وانه جسم لطيف مشابك
للاجسام المحسوسة يجذب ويخرج وفي اكفانه يلف
ويدرج وبه الي السما يعرج لا يموت ولا يفنى وهو
مما له اول وليس له اخر وهو بعينين ويدين وانه
ذو ارايح طيب وخبيث وهذه صفة الاجسام لا صفة

وقد قال بلال في حديث الوادي اخذ بنفسي يا رسول الله
الذي اخذ بنفسك وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم في حديث
زيد ابن اسلم ان الله قبض ارواحنا ولو شاء ردها الينا
في حين غير هذا وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الروح
اذا قبض تبعه البصر وقال فذلك حين يتبع بصره نفسه
وبعد اغاثيه في البيان وقد اختلف الناس في
الروح اختلافا كثيرا اصح ما قيل فيه ما ذكرناه لكم وهو
مذهب اهل السنة انه جسم وقد قال تعالى الله يتوفى
الانفس حين موتها قال اهل التاويل يريد الارواح
وقال تعالى فلولا اذا بلغت الحلقوم يعني النفس عند
خروجها من الجسد ووصفه صفة الجسم ولم يجر لها ذكر
في الاية لدلالة الكلام عليها كقوله
اذا خرجت يوما وضاق بها الصدر وحكي عن بعضهم ان
الروح تموت وتفنى فهو ملحد وانما هي محفوظة بحفظ
الله تعالى اما منعمة واما معذبة انتهى وعن ابن عرفة
لقول ابن ابي زيد وقول اهل السنة بقاء الارواح ذات
السعادة منعمة وذات الشقاوة معذبة الى يوم الدين
ونحوه في رسالته فقال شارحها ابن الفاكهاني والارواح
محدثة يجوز عدمها وبقاؤها والادلة الشرعية تدل
على بقائها ويدل على ما ذكر المصنف ما روي في
الصحيح انه عليه السلام قال اذا مات احدكم عرض عليه
مقعده بالغداة والعشي ان كان من اهل الجنة فمن
اهل الجنة وان كان من اهل النار فمن اهل النار فيقال

مصفا

هذا مقعدك حتى يبعثك الله اليه انتهى الثاني ظهر أن
كلام السبكي مذهب اهل السنة وانما افرد السبكي بالذكر
لعظمته وجلالته واحاطته بالفنون والله اعلم ثم ذكر
مسئلة حقها ان تذكر في مباحث المعاد الجسماني
لكنه ذكرها هنا حرصا على الاختصار ولمناسبة
الروح في الخلاف فقال عجب بفتح العين المهملة
وسكون الجيم اخره باء موحدة وقد تبدل ميما وبعضهم
يحكي تثليث اوله فيها فلغاته ست وهو عظم كالخردلة
في العصعص وهو اخر سلسلة الظهر عند العجب
ويعرف الانسان بمنزلة مغرز الذنب من الدابة
ولذا اضافه الى الذنب اضافة الحال الى محله
على التشبيه العصعص بالذنب ثم ذكر خبر المبتدا وهو
عجب بقوله كالروح يعني انهم اختلفوا في فنائه وبقائه
لا بقيد النفخ بل هل تاكله الارض او لا على قولين مشهورهما
ايضا انه لا يفنى لحديث الصحيحين ليس من الانسان شيء
الا يبلى الا عظما واحدا وهو عجب الذنب منه يركب
الخلق يوم القيمة وفي رواية مسلم كل ابن ادم ياكله التراب
الا عجب الذنب منه خلق ومنه يركب وفي رواية لابن
حبان قيل وما هو يا رسول الله قال مثل حبة خردل منه
تنشاون لكن صححا بالف الاطلاق العارف بالله
الامام العلامة ابو ابراهيم اسماعيل بن يحيى المزني
بضم الميم وفتح الزاي نسبة لمزينة قبيلة من كلب
قال عمرو بن عثمان المكي ما رايت احدا من المتعبدين

في كثرة عمله لغيبته بمكة ولا ابرها ولا احدا ممن قدم علينا
في الموسم اشد اجتهادا ولا ادوم على العبادة من المزني رحمه الله
لكمال معرفته بوعد ربه ووعيده وما اعده الله للمطيعين
وما اعده للمخالفين ولا رايت احدا اشد تعظيما لاوامر
الله تعالى لكمال معرفته بربه وتعظيمه لاوامره ونواهيه
وما رايت احدا اشد تضييقا على نفسه منه من حيث
سلوك الورع والزهد والتوكل والرضا والمحبة وغيرها
من المقامات ولا اشد توسعة على الناس منه من حيث
انه يامرهم بما امر الله به وينهاهم عما نهوا عنه انتهى
للبلا اللام زايدة والبلا بكسر الموحدة معناه الفناء
متمسكا بظاهر قوله تعالى كل من عليها فان واشار بقوله
ووضحا بتشديد الضاد المعجمة والالف للاطلاق اصله
ووضحه بمعنى بينه وكشفه الى انه تاول دليل الاول
فلفظ البدر الزركشي وتاول المزني الحديث فقال فيه
وقد حكم الله تعالى بالموت على جميع خلقه فقال تعالى قل
يتوفاكم ملك الموت الذي وكل بكم فاذا لم يبق الا ملك الموت
توفاه الله بلا ملك موت فغير مستنكر ان يكون كذلك يفني
الله الانسان بالتراب فاذا لم يبق الا عجب الذنب افناه الله
بلا تراب كما يميت ملك الموت بلا ملك موت ولا شك
عليه رواية مسلم الاخرى ان في الانسان عظما لا تاكله
الارض ابدا منه يركب الخلق يوم القيمة قالوا اي
عظم يا رسول الله قال عجب الذنب لانه ليس في الحديث
تعرض الا العدم فنافيه بالارضا والمزني يقول به ووافقه

علي ذلك

علي ذلك ابن قتيبة قال الزركشي فان قيل ما فايدة ابقا هذا
العظم معنى عند القايلين به دون سائر الجسد قلت اجاب
ابن عقيل الحنبلي بان لله في هذا اسرارا لا نعلمها وعلل بجواز
ان يكون البارئ جعل ذلك للملائكة علامة على انه يحيي
كل انسان بجواهره التي كانت في الدنيا باعيانها ولولاه
لجوزت الملائكة اعادة الارواح الى ابدان غيرها والله اعلم
تنبيه ظاهر الاثار اختصاص هذا العظم
بافراد الانسان والله اعلم ولما اختلف الخلاف في فنا
النفس وعجب الذنب وبقايهما وكان ظاهر القران منافيا
للراجح فيهما وهو قول البقا اشار الى ما يدفع المخالفة بقوله
وقوله تعالى كل شي من الممكنات بسايطا كانت او مركبات
جواهر كانت او اعراضا هالك زايل فان الا وجهه اي
ذاته وتقرير المخالفة ان كلا من صيغ العموم ولم يستثن
قوله معيار العموم اي ميزان العموم
من مشمولها المحكوم عليه بالهلاك الا ذاته تعالى فيدخل
ما سواه في الحكم بالهلاك ومن ما صدقاته الروح والعجب
اذ الاستثنا معيار العموم وكذا قوله كل من عليها فان ويبقى
وجه ربك والاستثنا فيه معنوي والجواب عن المخالفة ان
العلماء قد خصصوا عمومه وقصروه على بعض افراده اذ
العام لفظ يستغرق الصالح له من غير حصر والتخصيص قصر
العام على بعض افراده فاستثنوا منه العرش والكرسي
والجنة والنار واهلهما فلا يعتريها هلاك ولا فنا
ومثله عن ابن عباس رضي الله عنهما وزاد اللوح والقلم والارواح
ومثل هذا التخصيص لا تقدم عليه الا الاكابر وخصوصا الصحابة

الابد بدليل سمعي اذ لا يتلقي مثل الامر الا السمع وقد جات الاثار
بان الارض لا تاكل اجساد الانبيا ولا العلما ولا الشهدا
ولا حملة القران ولا المؤذنين احتسابا فاولي ان لا تفني
قال ابن ناجي ووافقت المعتزلة علي بقا العرش والكرسي
والارواح واللوح وقال ابن فورك وقالت الجهمية
الجنة والنار اذا خلقتا فانهما تفنيان ولا تفني واحدة
منهما وقال السلف كلهم عبر هولا انهما لا تفنيان
اخذا بقوله تعالي اكلها دايم وظلها وبقوله تعالي ولدان
مخلدون وبقوله تعالي لا مقطوعة ولا ممنوعة ولا قايل بالفرق
بينهما وبين النار في ذلك والي هذه المذكورات اشار بقوله
فاطلب متوجها في طلبه **لما** اي لجميع الامور التي **قد**
خصصوا احاديث استثنايها ونص العلما علي اخراجها
من حكمه وما سلكه من الجواب نحوه لجماعة
القدما كابن حنبل وهو مردود وذهب اماثل من
المتاخرين المحققون الي انه لا استثنا ولا تخصيص وان معني
هالك قابل للهلاك من حيث امكانه وافتقاره وكذا
معني فان فان معناه قابل للفنا ونحوه تفسير الحلبي
من في قوله تعالي فصعق من في السموات ومن في
الارض الا من شا الله بالشهدا دون الملايكة والانبيا
كما جا ذلك في حديث ابي هريرة قال واما اهل
الجنة فلم يات عنهم خبر والاظهر اتحاد الحكم
فالذي يدخلها لا يموت فيها ابدا مع كونه قابلا

للموت

ولا تبقي ح

للموت فالذي خلق فيها اولي ان لا يموت فيها ابدا وايضا
فان الموت لتفرغ المكلفين ونقلهم من دار الي دار واهل
الجنة لم يبلغنا ان عليهم تكليفا فان عفوا عن الموت كما
عفوا عن التكليف لم يكن بعيدا علي ان بعض المحققين
فرق بين الهلاك والفنا فجعل الهلاك عبارة عن خروج
الشي عن الوجه المنتفع به وجعل الفنا عبارة عن ذهاب
العين والاثر والمدعي بقا الروح والعجب بقا يقابل
الفنا فلا ينافي الهلاك بهذا المعني والعرب ربما
اطلقت الهلاك علي الموت فاية الرحمن اشد ايرادا
من اية القصص ولعل الناظم يمنع صحة الفرق فانه
لم يعرج عليه دليل فجعل اطلاق الهلاك علي الموت مجازا
لانه سببه لا يقال فلا يكون في الاية دليل علي
هلاك الحوادث ولا فنايها لدخول التخصيص فيها لانا
نقول ممنوع لان العام اذا خص كان حجة فيما عدا
ما خص به عند الاكثرين وقد استدلت به الصحابة
من غير نكير علما انه حجة ويتمسك به قبل ظهور المخصص اتفاقا
في حياته عليه السلام وبعد موته علي الراجح خلافا لابن سريج
ومن تبعه الا بعد غلبة الظن لشدة البحث بانتفايه ولما
جري له ذكر الروح وكان المقام مقام سوال السامع عن
بيان حقيقتها ابدي له العذر في عدم تعرضه لذلك
بقوله **ولا تخض** علي طريق الكراهة لاستحباب الامساك
عن الخوض فيها تبعا لجمهور المحققين من السلف كابن
عباس وعكرمة والجنيد وابي القاسم السعدي واماثل الفلاسفة

وكلام الجنيد الاتي يجب حمله على انه لا ينبغي لنا ان نبحث في
بيان حقيقة **الروح** بجنس وفصل تمييزين لها لتعذر
الوصول الى الاحاطة بهما لعدم ورود السمع بهما اذ
لا يلتقيان فيها الا عنه لانها من الغيبيات الموكولة لبيانه
فحيث لم يبينها لم نبينها له فلا نخاض فيها لانه تسلق على
ما طوى الله علمه عنا ولم يطلعنا على سره **تنبيه**
اعلم ان الناس اختلفوا في الروح على فرقتين فرقة امسكت
عن الكلام فيها لانها سر من اسرار الله تعالى لم يؤت علمه
البشر وهذه الطريقة هي المختارة وبها صدر الناظم
قال الجنيد الروح شيء استاثر الله بعلمه ولم يطلع عليه
احدا من خلقه فلا يجوز لعباده البحث عنه باكثر من انه موجود
وعلى هذه الطريقة ابن عباس واكثر السلف كما سلف
وفرقة تكلمت فيها وبحثت عن حقيقتها قال النووي
واصح ما قيل فيها يبني على هذه الطريقة ما قاله امام الحرمين
انها جسم لطيف مشتبك في الاجسام الكثيفة اشتباك
الماء بالعود الاخضر وهذه الطريقة مرجوحة وهي
ما اشار اليه الناظم بقوله لكن رجح المالكي الاشعري النهي
عن الخوض فيها بانه خلاف الادب مع الشارع حيث لم
يبينها سبحانه ولم يكشف لنبيه عنها بقوله **اذ ما**
ورد النص عن الشارع ببيانها حين ساله
اليهود بواسطة ردو بها عنها واراد بالنص ما يشمل الظاهر
وانما انزل سبحانه ويسألونك عن الروح قل الروح من
امر ربي ابهمها استاثر الله بعلمه او انه من ابداعاته

الكائنة

الكائنة بتكوينه من غير سبق مادة وتولد من اصل ولما
نزلت الاية قالت اليهود وهكذا نجده عندنا في التوراة
واراد ابهم الله تعالى علمها في القرآن والتوراة فمن ابن
يطلع المتعمق على حقيقتها كيف وقد قالت اماثل الفلاسفة
الراسخون مطايا العقول المطلوب عليها دون تنوين الالات
النقول هذا امر غير محسوس لنا فلا سبيل للعقول اليه
تنبيهان الاول قال ابن بطال والحكمة في ذكر تعريف
الخلق عجزهم عن علم ما لا يدركونه مع قربه منهم حتى يضطرهم
الى رد العلم اليه والاقرار بالعجز عن ادراك ما لم يطلعهم
عليه وقال القرطبي حكمته اظهار عجز المرء لانه اذا لم
يعلم حقيقة نفسه التي بين جنبيه مع القطع بوجوده
كان عجزه عن ادراك حقيقة الحق سبحانه وتعالى من باب
اولى وقريب منه عجز البصر عن ادراك نفسه وهما في واد
واحد الثاني اختلف اهل هذه الطريقة هل علمها النبي
صلى الله عليه وسلم قبل موته فقال ابن ابي في تفسيره حدثنا ابو سعيد
الاشج قال حدثنا ابو امامة عن صالح بن حيان قال حدثنا
عبد الله بن بريدة قال لقد قبض النبي صلى الله عليه وسلم وما يعلم
الروح وقالت طائفة بل علمها واطلعه الله عليها ولم يامره
ان يطلع عليها امته وهذا نظير الخلاف في الساعة والحق
كما قاله جمع ان الله تعالى لم يقبضه عليه السلام حتى اطلعه
على كل ما ابهمه عنه الا انه امره بكتم بعض والاعلام ببعض
ثم اشار الى الطريقة الثانية بقوله **لكن** الواقفون
عن الخوض في الروح لم يوافقهم على ذلك الا الاجل منهم

العلما وخلاف بعضهم فخاض فيها واهل هذه الطريقة اتفقت
كلمتهم على اثبات الروح لم يوافقهم على الادلة السمعية مثل
انها تقبض وتنزع وترجع ويعرج بها وتنعم وتعذب وتسرح
في الجنة وتحبس في النار والتنبيهات العقلية مثل ان البدن
واعضاه الظاهرة والباطنة دايما التبدل والتحلل والنفس
بحالها وان الانسان الصحيح العقل قد يغفل عن البدن واجزايه
ولا يغفل بحال عن وجود ذاته وانه قد يريد قايما
ما يمانعه البدن مثل الحركة الى العلو لعدم ثبوت لاختلاف انواع
الاجسام واستناد الاثار اليها المحتاج الى تصور قوى
ومبادي متخالفة لكنها اختلفت فمنهم من قال انها
النار السارية في الهيكل المحسوس ومنهم من قال انها
الهوى ومنهم من قال انها الما ومنهم من قال انها الجميع
العناصر الاربعة والشهوة والغضب وقيل الاخلاط
الاربعة الدم والسودا والصفرا والبلغم وقيل الدم وقيل
نفس كل شخص مزاجه الخاص وقيل جزء لا يتجزى في القلب
وكثير من المتكلمين على انها الاجزا الاصلية الباقية من اول
العمر الى اخره ولعله مراد من قال هي هذا الهيكل
المخصوص والبنية المحسوسة اي اللتي من شانها ان
تحس بها وقيل انها اجسام لطيفة متكونة في القلب
سارية في الاعضا من طريق الشرايين اي العروق الضوارب
او متكونة في الدماغ نافذة في الاعصاب النابتة
منه الى جملة البدن ولهذا يموت البدن اذا قطع راسه
ولا يموت غالبا بقطع بعض الاعضا من طرفه غير
وجمهور

متبقية
في التبدل
ما يمانعه
الاخلاط
الاجزا
هي
الضاربة
النابتة

وجمهور المتكلمين على انها جسم مخالف بالماهية للجسم الذي
تتولد منه الاعضا نوراني علوي خفيف حي لذاته نافذ
في جواهر الاعضا سار فيها سريان ما الورد في الورد
والنار في الفحم لا يتطرق اليه تبدل ولا انحلال بقاوه
في الاعضا حياة وانتقاله عنها الى عالم الارواح موت قاله
السعد وهو مختار الفقها واليه اشار بقوله وجدا
مجل امام مذهب مالك بن انس رحمه الله ما حاصله هي بالشكل
لغة او صورة يعني روح كل جسد صورة اي جسد ذو
صورة كصورة ذلك الجسد في الشكل والهيئة لا في
الظلمة والكثافة والرقة واللطافة سمع اصبغ قول
ابن القاسم عن عبد الرحيم بن خالد الروح ذو جسد ويدين
ورجلين وعينين وراس يسل من الجسد سلا ابن رشد
حكى ابن حبيب نحوه ان هذا هو النفس والروح النفس
المتردد في الانسان والصواب انهما مترادفان لاية الله
يتوفى الانفس حين موتها وحديث ان الله قبض ارواحنا
قال ابن عرفة قال الشيخ هذا نقل ابي محمد بن الحداد وغيره
من اصحابنا ثم ذكر تقرر عبد الرحيم وعن الباجي الاول
للباقلاني وجميع اصحابه ابن رشد ومعناهما الشكل المذكور
المسمى نسمة الموصوف بالقبض والاخراج والتنعيم وحياة
الجسم معنى لا يقوم بنفسه يخلق الله حياته باتصال الروح
به وموته بانفصاله عنه ربطا عاديا لا موجبا عن الروح
ان الاجسام لا توجب حكما وقبض الروح بالوفاة اخراجه
وفي النوم منعه التمييز والحس والادراك لا تزول بعضهم

اخراجه وله حبل متصل بالجسم كشعاع الشمس اذا حرك الجسم
رجع اليه اسرع من طرف العين واذا عرفت انها جسم
ذو صورة كما دل عليه الكتاب والسنة واجماع الصحابة
لوصفها في الايات والاحاديث بالتوفي والقبض والامساك
والارسال والتناول والاخراج والدخول والرضا والطمانينة
والانتقال والتردد في البرزخ وانها تاكل وتشرب
وتسرح وتاوي الى قناديل تحت العرش وتنطق وتعرف
وتنكر الى غير ذلك عرفت انها ليست عرضا لان لزوم
قيام العرض بالعرض ومنه تعرف حدوثها لقيام الحوادث
بها تنبيه ويكفيك في ان النهي عن الخوض فيها انما
هو على وجه التادب مع الشارع اي النص يعني الاية
الدال على اقدام من عرف من تراجمه الامتناع عن المكروهات
فضلا عن المحرمات المنقول عنه بصحيح السند العلي
عنهم وبعد الطريق الموصلة الى الفن واعترض بعضهم على
حده اهل السنة بانه يلزم عليها انه اذا قطع عضو حيوان
لزم قطع عضو نظيره من الروح فلا يصح اطلاق القول
ببقائها واجيب بان لطافة الروح تقتضي سرعة
انجذابها عند ذكر العضو المقطوع قبل انفصاله او سرعة
الالتحام بعد القطع كما ان اللطافة مقتضية لانضمامه
عند قطع عضو الجسد الى باقي اجزاء الروح والله اعلم وحليت
بالاصل ما لا يغني عند الطالب تنبيه ان الاول
الارواح بعد الموت في البرزخ وهو الحاجز بين الدنيا والاخرة

وله زمان

لابي طالب

في البرزخ وحاله وزمانه ومكانه

وله زمان وحال ومكان فزمانه من حين الموت الى يوم القيامة
وحاله الارواح ومكانه من القبر الى عليين لارواح اهل السعادة
والى سجين لارواح اهل الشقاوة فلا تفتح لها ابواب السماء
الثاني اختلف في مقر الروح في الجسد حال الحياة فقيل البطن
وقيل يقرب القلب منه وقال ابن عبد السلام لا يبعد عندي
ان تكون الروح في القلب قال الجلال وما قاله جزم به
الغزالي في الانتقاد والاصح انه ليس في كل بدن الا
روح واحدة خلافا للعز بن عبد السلام في زعمه ان فيه
روحين والله اعلم ولما شارك العقل الروح في كثرة
الاختلاف فيه وفي ان الاصح الوقف عن بيان حقيقته على
القطع لانه من المغيبات التي لم تحط الا بجنسها ولا بفصلها
ان يخبر علام الغيوب عنها وكلاهما هو كذلك فالوقف عن الخوض
فيه اسلم لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم قال والعقل
هو لغة المنع سمي به لكونه يمنع صاحبه من الرذائل والقبائح
ولذا لا يطلق عليه تعالى العاقل الحقه في الوقف عنه والخوض
فيه كحكم الروح في ذكر ان المختار الوقف وما علم هذا
من التشبيه لانه المصرح به في الروح طواه واستدرك
بيان ما ذكر الحاجبي بقوله ولكن من القوم جماعة خاضوا
في بيان حقيقته وقرروا في بيان حقيقته اي العقل
التكليفي خلافا لمن جعلوا الخلاف فيه قاصرا على محل يرجع
اليه عند الحاجة فانظرن ان تثبت في كتبهم ما تقطعه
من الاقوال في بيان حقيقته التي ضرورها فانها

غير غريزة الوجود ومنها قول الشيخ اهل السنة ابي
الحسن الاشعري انه العلم ببعض الضروريات محتجا
عليه بان العقل ليس غير العلم والا لجاز انفكاكهما من
الجانبين اي احدهما بدون الاخر وهو محال لامتناع عاقل لا علم
له اصلا وعالم لا عقل له اصلا فيجب ان يحقق الطريق
ان العقل هو العلم ولا يجوز ان يكون هو العلم بالنظريات
لان العلم بها مشروط بكمال العقل وكمال العقل مشروطا
بالعقل فيكون العلم بالنظريات متاخرا عن العقل بمرتبتين
فلا يكون نفسه فيجب ان يكون العقل هو العلم بالضروريات
ولا يجوز ان يكون العلم بكلها فان العاقل قد يفقد بعضها
لفقد شرطه فيجب ان يكون العلم ببعضها وهو المطلوب
وفيه نظر يتنبه بالاول ومنها قول القاضي
انه بعض العلوم الضرورية وهو العلم بوجوب
الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات
ومجاري العادات كالعلم بوجوب افتقار الاثر الى المؤثر
والعلم باستحالة اجتماع الضدين وارتفاع النقيضين
وانه لا واسطة بين النفي والاثبات وان الموجود
لا يخرج عن ان يكون قديما او حادثا والعلم بجواز
سكون الجسم تارة وتحركه اخرى والعلم بطلوع الشمس
من مشرقها قال السيد ولا يبعد ان يكون هذا
تفسير الكلام الاشعري وتحقيقا له فالقولان مبنيان
على انه عرض وانه من جنس العلم ومن قال بعرضيته

وانه ليس

وانه ليس من العلوم النظرية وعرفه بانه غريزة يتبعها العلم
بالضروريات عند سلامة الالات قال والنائم لم يزل
عقله وان لم يكن عالما في حالة النوم بشيء من الضروريات
لاختلال وقع في الالات وكذا الحال في اليقظان الذي
لا يستحضر شيئا من العلوم الضرورية لدهشة وردت عليه
فظهر ان العقل ليس عبارة عن العلم بالضروريات لا كلها
ولا بعضها ولا شك ان العاقل اذا كان سالما عن الافات
المتعلقة بالالات كان مدركا لبعض الضروريات قطعا
قال السيد وقد اتضح بما ذكرنا من حال النائم ان العلم
قد ينفك عن العقل فلا يتم نفي الثاني في دليل الشيخ السابق
وحينئذ لم تتم الملازمة ايضا انتهى ومنهم من عرفه
بانه قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات
وجعله السعد مساويا لما قاله الشيخ فقال في شرح المقاصد
والاقرب ان العقل قوة حاصلة عند العلم بالضروريات
بحيث يتمكن بها من اكتساب النظريات وهذا معنى
ما قال الامام ايضا غريزة يتبعها العلم بالضروريات
عند سلامة الالات انتهى ومنهم الشيخ ابو اسحاق حيث
عرفه بانه صفة يميز بها بين الحسن والقبيح ومنهم
صاحب القاموس حيث عرفه بانه نور روحاني تدرك به
النفس العلوم الضرورية والنظرية ومنهم بعض الحنفية
حيث عرفه بانه نور يضيء به طريق يبتدأ به من حيث
ينتهي اليه درك الحواس فيتبدى المطلوب للقلب فيدركه
بتأمله وتوفيق الله تعالى وذكرنا ايضاحه في الاصل

واما الحكما القايلون بجوهريته فمنهم من عرفه
بانه جوهر مجرد غير متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف
وبعض الاكثرون من الاسلاميين منهم من عرفه بانه جوهر
مجرد عن المادة في ذاته مقارن لها في فعله وهو النفس الناطقة
التي يشير اليها كل احد بقوله انا وهم الاقلون ومنهم
بانه جوهر تدرك به الغايبات بالوسايط والمحسوسات
بالمشاهدة والعقل على هذا التعريف ليس هو النفس
الناطقة ومن زعم انه بهذا التفسير عبارة عنها فقد
غفل وكيف لم يتنبه من قوله تدرك به حيث جعله آلة
الادراك لا مدركا والمتعارف بينهم اطلاق المشاهد
على المحسوس والغايب على المعقول ومعنى ادراك
النفس للمحسوسات بالمشاهدة بسبب العقل ظاهر
ومعنى ادراكها للمعقول بالوسايط انها تتامل في احوال
المحسوسات وتقيس بعضها على بعض فتتنبه الى
لمناسبات بينها ومباينات فتدرك فيها معاني كلية كلية
وتجزم بنسبة بعضها الى بعض ثم تتوصل بها الى
معان اخر ثم هكذا الى ان تستكمل جوهرها وحقيقتها
وحقيقتها وجدتها وجهدها واستدلوا على جوهريته
بقوله عليه السلام ان الله خلق العقل في احسن صورة فقال
اقبل فاقبل ثم قال له ادبر فادبر انت اكرم خلق اكرم
اكرمهم وبك اهين وبك اخذ وبك اثيب وبقوله
عليه السلام اول ما خلق الله العقل والحديثان موضوعان
كما نبه عليه المجد في سفر السعادة وابن تيمية والسخاوي

قال الجلال

قال الجلال السيوطي ولم يرد في فضل العقل حديث وكل ما يروى
فيه موضوع كما نقله عنه تلميذه العلقمي في شرحه للجامع
الصغير واما المعتزلة فمنهم من عرفه بانه ما يعرف
به قبح القبيح وحسن الحسن ومنهم من عرفه بانه
ما يميز به بين خير الخيرين وشر الشرين واما الخوارج
فعرفوه بانه ما عقل به عن الله امره ونهيه وعرفه
امام الايمة ومتبوعي اما صاحب هذه الامة الشافعي رضي
الله عنه بانه آلة التمييز وفي الاصل منهم ما يتعلق بالجميع
وبعد الجد تنبيهان الاول قال الغزالي العقل
يطلق بالاشتراك على اربعة معان احدها غريزة يتهيا
بها لدرك العلوم النظرية وكانه نور يقذف في القلب به
يستعد لادراك الاشيا ثانيها بعض العلوم العلوم
الضرورية بجواز الجايزات واستحالة المستحيلات ثالثها
علوم تستفاد من التجارب بمجاري الاحوال رابعها
انتهاء قوة تلك الغريزة الى ان تقمع عواقب الامور وتقمع
الشهوة الداعية الى اللذة العاجلة وتقهرها قال ويشبه
ان يكون الاسم لغة واستعماله لا وضع بازا تلك الغريزة
وانما اطلق على العلوم مجازا من حيث انها ثمرتها كما ثمرتها
يعرف الشي بثمرته فيقال العلم هو الخشية انتهى الثاني
فسرنا ضمير فيه بالعقل التكليفي اي الذي هو مناط
التكليف لان العقل يطلق في اصطلاح اهل العرف العلم
على صحة الفطرة وعلى كثرة التجربة وعلى الهيئة المستحسنة

للانسان في حركاته وسكناته وملبسه ومركبه وفي اصطلاح
الفلاسفة على العقول العشرة التي يبتني اثباتها على ثبوت
المجردات وعلى ان الواحد من كل الوجوه لا يصدر عنه الا واحد
وعلى ان الواجب فاعل بالايجاب الذاتي وغيرها من القواعد
التي تقرر عند الاسلاميين فسادها والسر في كونها
عشرة انها ليست اقل منها واما في جانب الكثرة فالعلم
عند الله تعالى كيف ولا قطع بانحصار الافلاك الكلية في
التسعة العرش والكرسي والسموات السبع بل يجوز ان يكون
لكل من الافلاك الجزئية عقل يدبر امره ويشبه هويته
بوجه لا يعلم كنهه الا الله وحده وانما ثبتت عشرة
مع كون الافلاك تسعة لان الاول مصدر لفلك ونفس وعقل
وهكذا الى اخره فتكون العقول الصادرة تسعة مع الاول
المصدر عشرة والعاشر الذي هو عقل الفلك الاخير
يدبر امر العناصر بحسب الاستعدادات التي تحصل عالم
للمواد العنصرية من تجدد الاوضاع الفلكية والمراد
بتدبير العقول التاثير وافاضة الكمالات لا التصرف
الذي للنفوس مع الابدان ولهم في كيفية ترتيب
الوجود وصدور الاجسام عن تلك العقول خبط كبير
قالوا ان اول ما يصدر عن الواجب يجب ان يكون عقلا
ولا شك ان له وجودا وامكانا في نفسه ووجوبا بالغير
وعلما بذلك وبمبدايه فقيل صدر عنه باعتبار وجوده
عقل وباعتبار وجوبه بالغير نفس وباعتبار امكانه
ذلك استنادا للاشرف الى الاشرف وهكذا من العقل الثاني

عقل

عقل ونفس وفلك الى اخرها ثم تدبير عالم العناصر الى العقل
الاخير بمعونة الاوضاع والحركات وقيل صدر عن العقل الاول
باعتبار امكان هيولى الفلك الاعظم وباعتبار وجوده
صورته وباعتبار علمه بوجوب وجوده بعلته عقله
وباعتبار علمه بعلته نفسه الى غير ذلك من الهذيان
الذي ليس عليه برهان قل الله ثم ذرهم في خوضهم
يلعبون لا اثر لغيره سبحانه وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان
لهم الخيرة من امرهم وما الله بغافل عما يعملون ولما
انكرت الملاحدة سؤال القبر ووافقهم ضرار ابن عمرو
ومن تبعه من منعها المعتزلة واثبته اهل السنة والمعتزلة
في الجملة لانه جائز عقلا واجب سمعا لما جاءت به الايات
والاثار وتلقاه بالقبول الاحبار من الاخيار قال سؤال النا
اصله سؤال منكر ونكير ايانا بعد احيائنا واقعادنا وتكميل
حواسنا ورد ما يتوقف عليه فهم الخطاب ويتاتى به رد الجواب
من العقل والعلم الينا واجب سمعا لانه من مجوزات العقول
التي جاء بها الشرع وكل ما هو كذلك فهو واجب شرعا
ففي البخاري عن انس بن مالك قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم ان العبد اذا وضع في قبره وتولى عنه اصحابه فانه
ليسمع قرع نعالهم اتاه ملكان فيقعدانه فيقولان له ما كنت
تقول في هذا الرجل محمد صلى الله عليه وسلم فاما المومن فيقول اشهد
انه عبد الله ورسوله فيقال له انظر الى مقعدك من النار قد ابدلك
الله به مقعدا من الجنة فيراهما جميعا واما المنافق
والكافر فيقال له ما كنت تقول في هذا الرجل فيقول كنت لا ادري

كنت اقول ما يقول الناس فيقال لا دريت ولا تليت ويضرب بمطارق
من حديد ضربة بين اذنيه فيصيح صيحة يسمعها من يليه الا
الثقلين واخرجه مسلم بنحوه وزاد في المومن ويفسح له
في قبره سبعون ذراعا ويملأ عليه خضرا الي يوم يبعثون
فالظاهر من كلام النظم لامة الدعوة المومنين ولو جنا
والمنافقين والكافرين وفاقا للقرطبي وابن القيم وعبد
الحق فالجمهور قالوا لمجي الاحاديث بذلك وخلافا لابن
عبد البر في تمهيده في ان الكافر لا يسال وانما يسال
المومن والمنافق لانتسابه الي الاسلام في الظاهر ونازع
الجلال الاولين بانه لم يجي الحديث جامعا بين الكافر والمنافق
وانما ورد في بعضها ذكر المنافق وفي بعضها ذكر الكافر فيمكن
حمله علي المنافق بدليل حديث اسماء واما المنافق والمرتاب
ولم يذكر الكافر وفي اخر حديث ابي هريرة عند الطبراني
من قول حماد الضرير وابي عمر ما يصرح بذلك انتهي والراجح
تنبيهات الاول تردد الثاني في اختصاص السوال
بهذه الامة وعدم اختصاصها به وجزم ابن عبد البر والترمذي
في نوادر الاصول باختصاصه بها الحديث ان هذه الامة
تبتلي في قبورها والحديث اوحي الي انكم تفتنون في قبوركم
والحديث بي تفتنون وعني تسالون الثاني قال المشدالي
وابن ناجي والاخبار تدل علي ان الفتنة وهي السوال مرة
واحدة انتهي قلت في حديث اسماء انه يسال ثلاثا واورد
الجلال بالمسالة رسالة جزم فيها بان المومن يسال سبعة

ايام

ايام والكافر اربعين صباحا ثم قال انه لم يقف علي تعيين وقت
السوال في غير يوم الدفن الثالث السوال في
القبر علي العقايد فيقول الملكان له من ربك وما دينك وما
كنت تقول في هذا الرجل الذي بعث فيكم وفي رواية بزيادة
ومن ابو بكر وما قبلتكم وفي اخري الاقتصار علي بعض
تلك المذكورات وجمع باختلاف احوال المسولين ولان
بعض الرواة اقتصر وبعضهم اتم الرابع
تعاد الروح للبدن وقت السوال قال ابن حجر وظاهر الخبر
انها تحل في نصف الميت الاعلي فيسال البدن وفيه الروح
وهو مذهب الجمهور وقالت طايفة السوال للبدن
بلا روح وانكر الجمهور كما غلطوا من قال ان السوال للروح
بلا بدن وعلي كل هي حياة لا تنفي اطلاق اسم الميت عليه
بل هي امر متوسط بين الموت والحياة كتوسط النوم بينهما
وقد اتفقوا علي ان الله لم يخلق في الميت القدرة والافعال
الاختيارية وانه لا يدرك الحاضرون حياته كمن اصابته
السكتة قال السعد وهو مشكل بجوابه لمنكر ونكير كما مر
في الحديث الخامس صفتهما انهما اسودان ازرقان
اعينهما كالبرق وصوتهما كالرعد اذا تكلما يخرج من افواههما
كالنار بيد كل واحد منهما مطراق من حديد لو ضرب به
الجبال لذابت واسمهما منكر ونكير لا يشبهان خلق الادميين
ولا خلق الملايكة ولا خلق الطير ولا خلق البهايم ولا خلق
الهوام بل هما خلق بديع وليس في خلقهما انس للناظرين
اليهما جعلهما الله تذكرة للمومنين وتبصرة وهتكا لستر المنافقين

تلقنه وهما للمومن والكافر وقيل هما للكافر والعاصي واما
المومن فله مبشر وبشير قيل ومعهما ملك اخر يقال له
ناكور وفي الحبي قبلهما ملك يقال له رومان قيل وحديثه
لين السادس يحتمل انهما يسالان الميت
معا كما في رواية ويحتمل احدهما ويحتمل ان الامر يختلف
باختلاف الاشخاص وهو المختار ووقت السوال وقت
انصراف الناس عنه وجزم الجلال بانهما ياتيان
الميت ولا يتولى السوال الا احدهما السابع
لو مات جماعة في وقت واحد باقاليم مختلفة لجاز ان
تعظم جثتهما فيخاطبان الخلق الكثير في الجهة الواحدة
في مرة واحدة ويخيل لكل منهم انه المسوول دون غيره ويحجب
سمع كل منهم عن كلام غيره على حد محاسبة الله خلقه
يوم القيامة الثامن لم يثبت حضور النبي صلى
الله عليه وسلم حين السوال في القبر نعم ثبت كون ابليس
يكون في زاوية من القبر مشيرا الى نفسه عند قول الملك
للميت من ربك ونسال الله الصواب التاسع
الانتهار والاقلاق والازعاج لغير المومن واما هو
فيترفقان به ويقولان له اذا وفق للجواب نم نومة العروس
الذي لا يوقظه الا احب الناس اليه ويسال كل احد بلسانه
وقيل بالسريانية واستغرب العاشر ورد ان المرابط
لا يسال وان الشهيد واحرى الصديق لا يسال وان
الملازم على قراءة تبارك الملك كل ليلة لا يسال وان الميت

ح وله واحرى
اى اولى هي

بالبطن

بالبطن لا يسال وان الميت ليلة الجمعة او يومها لا يسال
وان الميت بالطاعون او في زمنه صابرا محتسبا لا يسال
وان الملائكة لا تسال وتوقف ابن الفاكهاني في
اهل الفترة والمجانين والبله قال الجلال ومقتضى الروضة
انه لا يسال الا المكلفون وفي سوال الاطفال خلاف
كبير جزم القرطبي وجماعة بسوالهم ويكمل عقولهم
ويلهمهم الجواب عما يسالون عنه قال وهذا هو
الذي تقتضيه ظواهر الاخبار وقد تقدم ان القبر ينضم
عليهم كما ينضم على الكبار وظواهر الرسالة يساعد ما قاله
وهو احد قولي الحنابلة والاخر انهم لا يسالون واختاره
الجلال تبعا لفتوى شيخه العسقلاني وذكر ان متاخري ائمتهم
عليه وبعض من شرح عقايد النسفي من الحنفية جزم بان
كل ميت يسال صغيرا كان او كبيرا قال وتوقف ابو حنيفة
في سوال اطفال المشركين ودخولهم الجنة وهم عند غيره
يسالون واما الانبيا فالحق انهم لا يسالون
ولا ينبغي عندي ان يكون محل خلاف لاحد وفي كلام [illegible] احاديث
تخصص احاديث السوال والله اعلم الحادي عشر الحاصل
الطلب والسوال والاستخبار والاستفهام والاستعلام
الفاظ متقاربة بينها بالاصطلاح الثاني عشر قال
بعض علمائنا ان دخول الملكين القبور جاز ان يكون باطلاع
على من فيه ولا دركا علماء كرم وجاز ان يكون على ظاهره
لطافة اجزائهما ينتوح خلال المقابر فيتوصلا اليه في قبر

عمم

نبينا ح

نبش ويجوز ان ينشهما ثم يعيدهما الله الى حالهما من غير
ان يدركهما الاحياء ويجوز ان يدخلا الى الاموات من تحت
مداخل لا يهتدي الانسان اليها قاله القرطبي قلت
في الحديث انهما يمشيان في الارض كما يمشي احدكم في التراب
والله اعلم الثالث عشر الصواب ان السؤال نفس الفتنة
ولذا ترجم بعضهم بقوله باب فتنة القبر وهي سؤال
الملكين فلا يتوهم من لفظ الفتنة الضرب بكلا حد اذ هي
الاختبار والامتحان بالنظر الى الميت او البنا او الى
الملائكة لاحاطة علم الله سبحانه بكل شي قال الله تعالى وفتناك
فتونا اي اختبرناك فليس هي مثل يوم هم على النار يفتنون
اي يعذبون لانها تاتي لمعان بيناها بالاصل الرابع
عشر من تمزقت اعضاؤه وتقطعت اوصاله ونهشته
السباع فالاكثر في اجزائه لا يبعد ان يخلق الله الحياة في اجزائه
او بعضه حالان خصوصا على قول ابي المعالي المرضي عنده
ان السؤال يقع على اجزاء يعلمها الله تعالى من القلب او غيره
فيحييها ويوجه السؤال عليها وذلك غير مستحيل عقلا
قاله القرطبي وفي الاصل بيان حكمة السؤال وهي
اجلالا اظهار ما كتمه العباد في الدنيا من كفر او ايمان
لتباهي بهم الملائكة او ليفتضحوا عندهم والعالم الخبير
على كل شي شهيد يعلم ما يسرون وما يعلنون ويعلم
ما يبدون وما كانوا يكتمون ثم عذاب القبر اي
واجب وثم بمعنى الواو اذ ربما قارن العذاب السؤال

واصل

واصل العذاب في كلام العرب من العذب وهو المنع
يقال عذبته عذبا اذا منعته وعذب عذوبا اي
امتنع وسمي الماء عذبا لانه يمنع العطش فسمي
العذاب عذابا لانه يمنع المعاقب من معاودة مثل
جريمته ويمنع غيره من مثل فعله قاله الواحدي والقبر حرمة
واحد القبور في الكثرة واقبر في القلة والمقبرة
المكان المهيا للدفن مثلث البا ويقال للمدفن مقبر
قال الشاعر
لكل اناس مقبر بفنائهم ... وهم ينقصون والقبور تزيد
وعذابه سمعي لانه تظاهرت على اثباته دلائل الكتاب
والسنة قال الله تعالى النار يعرضون عليها غدوا
وعشيا واما الاحاديث فبلغت جملتها التواتر ولا يمتنع
عند العقل ان الله تعالى يعيد الحياة في الجسد او في جزء
منه ويعذبه وكل ما لم يمنعه العقل وورد بوقوعه
الشرع وجب قبوله واعتقاده فالمعذب اما الجسد كله
او بعضه بعد اعادة الروح اليه او الى جزء منه لتشركه
فيه وخالف محمد بن جرير وعبد الله بن كرام وطائفة
فقالوا المعذب الجسد ولا تشترط اعادة الروح قال
اصحابنا وهذا فاسد لان الالم والاحساس انما يكون
في الحي ويقول لجمع العذاب في بدن الميت حتى اذا بعث
وجده كما السكران يضرب حال سكره ويجد الم الضرب
بعد صحوه وانكر الملاحدة ومن تمذهب
من الاسلاميين بمذهب الفلاسفة عذاب القبر وقالوا انه

لا حقيقة له محتجين بانا نكشف القبر فلا نجد فيه ملايكة
عميا صما يضربون الناس بمقاطيس من حديد ولا نجد
فيه حياة ولا ثعابين ولا نيرانا ولا تنانين ولو كشفنا
عن الميت في كل حالة لوجدناه في قبره لم يذهب ولم
يتغير وكيف يصح اقعاده واجلاسه ونحن لو وضعنا
الزيبق بين عينيه لوجدناه بحاله وكيف يفسح له في
قبره مد البصر او الي بلده ونحن نفتح القبر فنجد لحده ضيقا
ومساحته علي حد ما حفرناه ومع ضيقه كيف يسعه ويسع
الملايكة السايلين له وحملوا كل ما جا من ذكر علي حالات
ترد علي الروح من العذاب الروحاني واجاب اصحابنا
عن كل ذلك بانا نومن به ولله ان يفعل ما بيننا من عقاب
ونعيم ويصرف ابصارنا ويحجبها عن جميعه ويغيبه عنا
في قدرته سبحانه ما هو فوق ذلك اذ هو القادر علي كل ممكن
ولا ارب لمن يدعي الاسلام الا من له القدرة علي مثل ذلك لكن
بل يجوز علي قدرته سبحانه ان يسال الميت ويعذبه بحضرتنا
ويحجب اسماعنا وابصارنا عما تفعله ملايكته به وربما
كان بحضرتنا نايمان احدهما ينعم والاخر يعذب ولا يشعر
احد ممن حولهما به كما اذا استيقظا اخبر كل واحد
منهما عما كان فيه وبالجملة فاحوال المقابر
واهلها علي خلاف عادات اهل الدنيا في حياتهم فلا تقاس
عليها ومن جنس هذه الشبهة قولهم ايضا انا
نري المصلوب علي خشبته مدة طويلة وهو لا يسال
ولا يجيب وكذلك نشاهد الميت علي سريره وهو لا يجيب
سايلا

سايلا ولا يتحرك ومن افترسته السباع ونهشته
الطيور وتفرقت اجزاوه في حواصلها وبطون الحيتان
وذهبت به الي النجوم او ذهبت اجزاوه ادراج الرياح
كيف تجتمع اجزاوه ام كيف تتالف اعضاوه ام كيف تتصور
مسالة الملكين لمن هذا وصفه وكيف يصير القبر
عليه روضة من الجنة او حفرة من النار ومن
انكر هذا فلينكر الشرايع من اصلها فان الذين جاووا
بها هم الذين جاووا من عند ربهم بهذا او الناقلين عنهم
له هم الناقلون ولينكر نزول جبريل علي النبي صلي
الله عليه وسلم ومكالمته اياه بحضرة الجم الغفير وهم
لا يدركون ذلك ولا يطلعون عليه والله اعلم تنبيهات
الاول فتنة القبر تجري علي الغالب او ان قبر كل انسان بحسبه
وقال الجلال قال العلما عذاب القبر هو عذاب البرزخ
اضيف الي القبر لانه الغالب والا فكل ميت اراد الله
تعذيبه ينا له ما اراد الله به قبر او لم يقبر ولو صلب
او غرق في بحر او اكلته الدواب او حرق حتى صار رمادا
او ذري في الريح ومحله الروح والبدن جميعا باتفاق
اهل السنة وكذا القول في النعيم انتهى والله اعلم الثاني
لا يختص عذاب القبر بكافر ولا منافق بل قد يكون لعصاة
المومنين كما لا يختص بهذه الامة ايضا وان كانت
النصوص انما فيها التصريح بالكفار والمنافقين قاله
عبد الحق الثالث قد يكون من انواع عذاب القبر
ضغطته قال ابو القاسم السعدي هي التقا حافتيه

علي الميت لاينجو منها صالح ولا طالح ولو نجا منها احد لنجا منها
سعد بن معاذ الذي اهتز لموته عرش الرحمن فرحا
بقدوم روحه الجنان وحضر جنازته سبعون الف من الملائكة
الاعيان وفي الحديث لو افلت منها احد لافلت منها هذا
الصبي يضم الكافر حتى تختلف اضلاعه ثم يدوم ضمه وعصره
ويضم المومن ضم الام الشفوقة لولدها المطيع ثم ينفرج
عنه قال الحكيم الترمذي سبب هذه الضغطة انه ما من
احد الا وقد الم بخطيئة وان كان صالحا فجعلت هذه
الضغطة جزاء لكفارتها ثم تدركه الرحمة واما
الانبياء فلا نعلم ان لهم في القبور ضمة ولا سؤالا وفي
الحلية من قرا قل هو الله احد في مرضه الذي يموت فيه لم يفتن
في قبره وامن من ضغطة القبر وحملته الملائكة يوم القيمة
باكفها حتى تجيزه من الصراط الي الجنة ثم عطف علي سؤالنا
او علي عذاب القبر بحذف حرف العطف للضرورة قوله
ونعيمه اي تنعيم الله المومن في القبر واجب لما ورد به
من الاحاديث النبوية البالغ مجموعها حد التواتر وان كانت
تفاصيلها احادا فمنها عرض المقعد علي المومن من الجنة
بالغداة والعشي ومنها انه يفسح له في قبره سبعون ذراعا
في مثلها ويملأ عليه خضرا الي يوم القيمة وصح انه
روضة من رياض الجنة كما جاء انه حفرة من حفر النار
والصواب ان كل ذلك محمول علي حقيقته قال السعد
والتعرض لنعيم القبر اولي مما في عامة الكتب من
الاقتصار

الاقتصار علي اثبات عذاب القبر دون تنعيمه لما علمت ان
النصوص الواردة في عذابه اكثر وعلي ان عامة اهل القبور
كفار وعصاة فالتعذيب بالذكر احق انتهى تنبيهات
الاول لا يختص نعيم القبر بالمكلفين ومن زال عقله قبل
البلوغ وهو علي طفوليته من خير او شر حكم له بالنعيم
والنجاة من العذاب الاليم ومن زال عقله بعده وهو
علي طوعيته حكم له بها من كفر او ايمان او طاعة او عصيان
الثاني قال القرطبي يعرض المقعد علي المومن
والكافر والعرض علي الجنة والنار لاهل السعادة
ولاهل الشقاوة علي قدر مقاماتهم وتفاوت مراتبهم
وانما التردد في عصاة المومنين هل يعرض عليهم
نعيم الجنة فقط او عذاب النار فقط او لهم الامران
انتهى والظاهر ان لهم الامرين وان كانت النصوص
ليس فيها الا التصريح بالاول والحق ان التوفيق
للجواب عام في حق كل من ختم له بالاسلام وان النعيم فيها
خاص بالطائعين ومن اراد الله به المغفرة يوم الدين وتبقى
نصوص عذاب القبر في الكافرين ومن اراد الله عقوبته
يوم القيمة من المسلمين الثالث يمكن ان يقال انما لم
يضف السؤال للقبر كما اضاف له العذاب والنعيم لان
السؤال يكون ايضا للحساب وعلي الصراط الرابع
الاضافة في عذاب القبر ونعيمه علي معنى اللام عند الجمهور
وعلي معنى في عند ابن مالك الخامس قال ابن القيم عذاب
القبر قسمان دائم وهو عذاب الكفار وبعض العصاة

ومنقطع وهو عذاب من خفت جرائمهم من العصاة فانهم
يعذبون بحسبها ثم يرفع عنهم بدعا او صدقة او غير
ذلك وقال الشافعي بلغنا ان الموتى لا يعذبون ليلة الجمعة
تشريفا لها قال ويحتمل اختصاص ذلك بعصاة المسلمين
دون الكفار وعممه في بحر الكلام في الكفار ايضا فقال
ان الكافر يرفع عنه العذاب يوم الجمعة وليلتها وجميع شهر
رمضان قال واما المسلم العاصي فانه يعذب في قبره لكنه
ينقطع عنه ليلة الجمعة ويومها ثم لا يعود اليه الى يوم
القيمة وان مات ليلة الجمعة او يومها عذب ساعة
واحدة ثم لا يعود اليه الى يوم القيمة وممن قال ان عذاب
القبر نوعان دايم ومنقطع الدميري من الشافعية ايضا رحمه
الله السادس قد قدمنا ان التنعيم للجسد والروح
جميعا كالتعذيب وفي القرطبي قيل ان العرض للتنعيم والتعذيب
انما هو على الروح وحده ويجوز ان يكون معه جزء من البدن
ويجوز ان يكون عليها مع جميع الجسد فترد اليه الروح كما
ترد عند المسألة حين يقعده الملكان واجب اي حق
ثابت وهو خبر عن المبتدا او ما عطف عليه جميعا اي
كل منها امر واجب او عن احدها ويقدر للباقي نظيره
والله اعلم ولما اختلف الناس في المعاد
فذهب الطبايعيون الذين لا يعتد بهم في الملة
والي الفلسفة الى انه لا معاد للانسان اصلا زعما
منهم انه هو الشكل المخصوص بما له من المزاج والقوى
والاعراض

والاعراض يفنى بالموت وزوال الحياة ولا يبقى الا المواد
العنصرية المتفرقة وانه لا اعادة للمعدوم ونحى نحوهم
في هذا الدهرية والملحدة وفي هذا تكذيب للعقل على
ما يراه المحققون من اهل الفلسفة والشرع على ما قرره
المحققون من اهل الملة وتوقف جالينوس في امر
المعاد لتردده في ان النفس هو المزاج فيفنى بالموت
فلا يعاد ام جوهر باق بعد الموت فيكون له المعاد واتفق
المحققون من الفلاسفة والمليين على حقية المعاد واختلفوا
في كيفيته فذهب جمهور المتكلمين الى انه جسماني فقط لان
الروح عندهم باقية وهي جسم سار في البدن سريان النار في
الفحم والماء في الورد ثم اختلفوا في طريق ثبوته فقال اهل السنة
بالسمع وقال المعتزلة بالعقل كما يأتي وذهب الفلاسفة الى
انه روحاني فقط لان البدن ينعدم بصوره واعراضه فلا يعاد
والنفس جوهر مجرد باق لا سبيل اليه للفناء فيعود الى عالم
المجردات بقطع التعلقات ونحى نحوهم في هذا طايفة من
النصارى وذهب كثير من علماء الاسلام كالغزالي والكعبي
والحليمي والراغب والدبوسي الى المعاد الروحاني والجسماني
جميعا ذهابا الى ان النفس جوهر مجرد يعود الى البدن وهذا
راي كثير من الصوفية والشيعة والكرامية وبه يقول جمهور
النصارى وممن قال به ايضا التناسخية الا ان المسلمين
يقولون بحدوث الارواح وردها الى الابدان لا في هذا العالم
بل في الاخرة والتناسخية بقدمها وردها اليها في هذا
العالم لانهم ينكرون الاخرة والجنة والنار واعلم ان الجمهور

من المتكلمين اتفقوا على جواز اعادة المعدوم والحكماء على امتناعها
واما المعتزلة فقد ذهب غير ابي الحسين البصري منهم الى
جواز اعادة الجواهر لكن بناء على بقائها وانها في العدم حتى
لو بطلت لاستحالت اعادتها واختلفوا في الاعراض
فقال بعضهم تمتنع اعادتها مطلقا لان المعاد انما يعاد بمعنى
فيلزم قيام المعنى بالمعنى والى هذا ذهب بعض اصحابنا
وقال الاكثرون منهم بامتناع اعادة الاعراض التي لا تبقى
كالاصوات والارادات لاختصاصها عندهم بالاوقات
وقسموا الباقية الى ما يكون مقدورا للعبد وحكموا بانها
لا تجوز اعادتها للعبد ولا للرب والى ما لا يكون مقدورا
للعبد وجوزوا اعادتها قال السعد يدل لنا اقناعا
ان الاصل فيما لا دليل على وجوبه ولا على امتناعه هو
الامكان بناء على ما قال الحكماء ان كل ما قرع سمعك من الغرائب
فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان فمن
ادعى عدم اعادة المعدوم فعليه الدليل والزاما ان المعاد
مثل المبتدا بل عينه لان الكلام في اعادة المعدوم بعينه
ويستحيل كون الشيء ممكنا في وقت ممتنعا في وقت للقطع
بانه لا اثر للاوقات فيما هو بالذات وعلى هذا لا يرد
ما يقال ان العود وهو الوجود ثانيا اخص من مطلق
الوجود ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص وقريبا
من هذا ما يقال ان المعدوم الممكن قابل للوجود ضرورة
استحالة الانقلاب فالوجود الاول ان افاده زيادة
استعداد لقبول الوجود على ما هو شان سائر الفوائد

بناء على

بناء على اكتساب ملكة الاتصاف بالفعل فقد صارت قابليته
للوجود ثانيا اقرب واعادته على الفاعل اهون ولشبه
ان يكون هذا هو الحق والمراد بقوله تعالى وهو
الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه وان لم
يفده زيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة انه
لا ينقص عما هو عليه بالذات من قابلية الوجود
في جميع الاوقات هذا ولكن الاقرب ان يحمل الاعادة
التي جعلت اهون على اعادة الاجزاء وما تفتت من
المواد الى ما كانت عليه من الصور والتاليفات على ما يشير
قوله تعالى قل يحييها الذي انشأها اول مرة لا على اعادة
المعدوم لانه لم يبق هناك القابل والمستعد فضلا عن
الاستعداد القائم به فان قيل ما معنى كون الاعادة اهون
على الله تعالى وقدرته قديمة لا تتفاوت المقدورات بالنسبة
اليها قلنا كون الفعل اهون تارة يكون من جهة الفاعل بزيادة
استعداد الفاعل بزيادة شرائط الفاعلية وتارة من جهة
القابل بزيادة استعداد للقبول وهذا هو المراد ههنا
واما من جهة قدرة الفاعل فالكل على السواء لا يقال غاية
ما ذكرتم ان المعدوم ممكن الوجود في الزمان الثاني كما
في الزمان الاول نظرا الى ذاته وهو لا ينافي امتناع وجوده
لامر لازم له كامتناع الحكم عليه والاشارة اليه على ان الكلام
ليس في الوجود بل في الاعادة التي هي الايجاد ثانيا لذلك
الشيء بعينه وامكان الوجود لا يستلزم امكانها لانا
نقول لو امتنع المعدوم لامر لازم له لامتنع وجوده

اولا كما لو امتنع لذاته ثم امكان الوجود مستلزم لامكان
الايجاد سيما بالنظر الى قدرة واحدة على ان المراد بالاعادة
ههنا كونه معادا وهو يعني الوجود ثانيا والى مذهب
اهل السنة اشار بقوله كيفية الحشر يعني ان بعث
الله سبحانه جميع العباد واحياءهم بجمع اجزائهم الاصلية
وهي التي من شانها البقاء من اول العمر الى اخره واعادة
الارواح اليها وسوقهم الى محشرهم لفصل القضاء بينهم
حق ثابت بالكتاب والسنة واجماع سلف هذه الامة
مع كونه من الممكنات التي اخبر بها الشارع وكل ما هو كذلك
فهو صادق والاخبار عنه مطابق اما الامكان فلان
الكلام فيما عدم بعد الوجود وتفرق بعد الاجتماع ومات
بعد الحياة وهذه امارات الامكان واما اخبار الشارع
عنه فلما تواتر عن الانبياء من الاخبار به وقد ورد
في القران من الايات الدالة عليه ما يقارب في الكثرة
ايات الاحكام واكثرها لا يحتمل التاويل مثل من يحيي
العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة فاذا هم
من الاجداث الى ربهم ينسلون فسيقولون من يعيدنا
قل الذي فطركم اول مرة ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه
بلى قادرين على ان نسوي بنانه يوم تشقق الارض عنهم
سراعا ذلك حشر علينا يسير وبالجملة فقد ارشد
سبحانه الى الايجاد ببراهين القياس في ايات عديدة فاشار
الى قياس الاعادة على الابتداء بقوله كما بداكم تعودون
كما بدانا اول خلق نعيده والى قياسها على خلق السموات
والارض

والارض بقوله اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر
على ان يخلق مثلهم والى قياسها على احياء الارض بعد موتها
بالمطر بقوله ويحيي الارض بعد موتها وكذلك تخرجون والى
قياسها على اخراج النار من الشجر الاخضر بقوله قل يحييها
الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم الذي جعل لكم من
الشجر الاخضر نارا فاذا انتم منه توقدون واما
الاحاديث فقد بلغت جملتها التواتر المعنوي بل لا شك
ان الحشر صار من ضروريات الدين فانكاره كفر بيقين
وانت خبير بان تاويل النصوص لغير ضرورة الحاد في الدين
وخروج عن سبيل المؤمنين واما المعتزلة فقد كانوا
يدعون ثبوت الحشر بل وجوبه بدليل العقل وتقريره انه
يجب على الله تعالى ثواب المطيعين وعقاب العاصين واعواض
المستحقين ولا يتاتى كل ذلك الا بالاعادة ثم باعيانهم فتجب لان
ما لا يتاتى الواجب الا به فهو واجب وربما يتمسكون بهذا
في وجوب الاعادة على تقدير الفناء ومبناه على اصلهم الفاسد
وقد بيناه بالاصل تنبيهات الاول اعلم ان المنكرين
لاعادة المعدوم اختلفوا فذهب جماعة منهم الى ان امتناع
اعادة المعدوم ضروري لا يتردد فيه العقل عند الخلوص
عن شوائب التقليد والتعصب واستحسنه الامام في المباحث
حيث قال ونعم ما قاله الشيخ من ان كل من رجع الى فطرته السليمة
ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بان اعادة
المعدوم ممتنعة ورد بالمنع كيف وقد قال بجوازه كثير
من العقلاء الطالبين للحق المتخلين للانصاف واقاموا عليه

البرهان كما عرفت وذهب اخرون منهم الى انه نظري
وتمسكوا عليه بوجوه الاول لو اعيد المعدوم بعينه لزم
تخلل العدم بين الشي ونفسه واللازم باطل بالضرورة
ورد بمنع ذلك بحسب التحقيق فان معناه عند التحقيق
تخلل العدم بين زماني وجوده بعينه واتصاف ذلك
الشي بل وجوده السابق واللاحق نظرا الى الوقتين لا ينافي
اتحاده بالشخص ويكفي لصحته تخلل العدم كتخلل الوجود بين
العدم السابق واللاحق قال السعد وجعل صاحب المواقف
هذا الوجه بيانا لدعوى الضرورة وهو مخالف لكلام
القوم وللتحقيق فان ضرورية مقدمة الدليل لا توجب ضرورية
المدعى الثاني لو جاز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع
تشخصاته لجاز اعادة وقته الاول لانه من جملتها ضرورة
ان الموجود بقيد كونه في هذا الوقت غير الموجود بقيد
كونه في وقت اخر ولان الوقت ايضا معدوم تجوز اعادته
لعدم التمايز او بحكم الالزام على من يقول باعادة الشكل
لكن اللازم باطل لافضائه الى كون الشي مبتدا من حيث
انه معاد اذ لا معنى للمبتدا الا الموجود في وقته الاول
وفي هذا جمع بين المتقابلين حيث صدق على شي واحد
في زمان واحد من جهة واحدة انه مبتدا ومعاد لما
اشرنا اليه من لزوم كونه مبتدا من جهة كونه معادا
ومنع لكونه معادا لانه الموجود في الوقت الثاني
وهذا قد وجد في الوقت الاول ودفع للتفرقة بين

المبدا

المبدا والمعاد حيث لم معادا الا من حيث كونه مبتدا والا امتياز
بينهما بحسب العقل ضروري وقد يجعل هذا الوجه ثلاثة
اوجه بحسب ما يلزم من الفسادات والجواب
انا لا نسلم كون الوقت من المشخصات فانا قاطعون
بان هذا الكتاب هو بعينه الذي كان بالامس حتى ان من
زعم خلاف ذلك نسب الى السفسطة وتغاير الاعتبارات
والاضافات لا ينافي الوحدة الشخصية بحسب الخارج
ولو سلم فلا نسلم ان ما يوجد في الوقت الاول يكون مبتدا
البتة وانما يلزم لو لم يكن الوقت ايضا معادا او يكن
هو مسبوقا بحدوث اخر وهذا معنى ما يقال
ان المبتدا هو الواقع اولا لا الواقع في الزمان الاول والمعاد
هو الواقع ثانيا لا الواقع في الزمان الثاني وبهذا
يمكن ان يدفع ما يقال لو اعيد الزمان بعينه لزم التسلسل
لانه لا مغايرة بين المبدا والمعاد بالماهية ولا بالوجود
ولا بشي من العوارض والا لم يكن اعادة له بعينه بل بالقبلية
والبعدية بان هذا في زمان سابق وذاك في زمان لاحق
فيكون للزمان زمان يمكن اعادته بعد العدم ويتسلسل
الثالث لو جاز ان يعاد المعدوم بعينه لجاز ان يوجد
ابتدا ما يماثله في الماهية وجميع العوارض المشخصة
لان حكم الامثال واحد ولان التقدير ان وجوده فرض بهذه
الصفات من جملة الممكنات واللازم لعدم التمايز بينه
وبين المعاد لان التقدير اشتراكهما في الماهية وجميع
العوارض ورد بان عدم التميز في نفس الامر غير لازم

كيف ولو أريد بتميز لم يكونا شيئين وعند العقل غير مسلم الاستحالة
إذ ربما يلتبس على العقل ما هو متميز في نفس الأمر وقد
يجاب بأنه لو صح هذا الدليل لجاز وقوع مثلي شخصين
متماثلين ابتداء بعين ما ذكرتم ويلزم عدم التميز وحاصله
أنه لا تعلق لهذا بإعادة المعدوم الرابع أن المعدوم
ممتنع الإشارة إليه إذ لم يبق له ثبوت أصلا فيمتنع
الحكم عليه بصحة العود لأن الحكم بثبوت شيء لشيء يقتضي
تميزه وثبوته في الجملة والجواب منع عند المعتزلة القائلين
بمنع إعادة المعدوم وبقاؤه أنه ظاهر وعندنا
أن التميز والثبوت عند العقل كاف في صحة الحكم والاحتياج
إلى الثبوت العيني إنما هو عند ثبوت الصفة له في الخارج
حينئذ وله تتمة بالأصل قال السعد وقد يجاب عن جميع
الوجوه بأنا نعني بالإعادة أن يوجد ذلك الشيء الذي هو
المعاد بجميع أجزائه وعوارضه بحيث يقطع كل من يراه
بأنه هو ذلك الشيء كما يقال أعد كلامك أي تلك الحروف
بتأليفها وهيئتها لا يبعد كون هذا معادا في زمان
وذاك مبتدأ في زمان ولا المناقشة في أن هذا نفس
الأول أو مثله وبهذا القدر كان في إثبات الحشر ولا يبطل
شيء من الوجوه انتهى من شرح المقاصد الثاني
احتج من أثبت المعاد الروحاني وأنكر المعاد الجسماني
بوجوه الأول أن المعاد الجسماني موقوف على إعادة
المعدوم وقد بان استحالتها وجوابه التوقف أما على
تقدير كونها إيجادا بعد الفناء فظاهر وأما على

تقدير

٣٤

تقدير كونها جمعا وإحياء بعد التفرق والموت فللقطع بفنا
التأليف والمزاج والحياة وكثير من الأعراض والهيئات
وجوابه منع امتناع وقد تكلمنا على أدلته ولو سلم
فالمراد إعادة الأجزاء إلى ما كانت عليه من التأليف والحياة
ونحو ذلك ولا يضرنا كون المعاد مثل المبتدأ لا عينه
الثاني لو أكل إنسان إنسانا وصار غذاء له وجزءا من
بدنه فتلك الأجزاء المأكولة إما أن تعاد في بدن الآكل أو في
بدن المأكول وأيا ما كان لا يكون أحدهما بعينه معادا
بتمامه على أنه لا أولوية لجعلها جزءا من بدن أحدهما دون
الآخر ولا سبيل إلى جعلها جزءا من كل منهما وأيضا إذا كان
الآكل كافرا والمأكول مؤمنا يلزم تنعيم الأجزاء العاصية
أو تعذيب الأجزاء المطيعة وجوابه أنا نعني
بالحشر إعادة الأجزاء الأصلية التي من شأنها أن تبقى
من أول العمر إلى آخره لا الحاصلة بالتغذية والمعاد من
من الآكل والمأكول الأجزاء الأصلية الحاصلة في أول الفطرة
أعني حال نفخ الروح فيه من غير لزوم فساد فإن قيل يجوز
أن تصير تلك الأجزاء الغذائية الأصلية في المأكول فضلية
في الآكل نطفة وأجزاء أصلية لبدن آخر ويعود المحذور قلنا
الفساد إنما هو في وقوع ذلك لا في إمكانه فلعل الله تعالى
يحفظها من أن تصير جزءا لبدن آخر فضلا عن أن تصير
جزءا أصليا ثم لا يحتاج إلى إعادة الجمع والتأليف بل إنما تعاد
إلى الحياة والصور والهيئات وقال المعتزلة إنه يجب على

الحكيم جعلها عند ذلك ليتمكن من ايصال الجزاء اليه مستحقه الثالث
ان الاعادة لا لغرض عبث لا يليق بالحكيم ولغرض عايد الى
الله تعالى نقص يجب تنزيهه عنه ولغرض عايد الى العبد
ايضا باطل لانه اما ايصال الم وهو لا يليق بالحكيم واما ايصال
لذة ولا لذة في الوجود سيما في عالم الحس وكل ما يتخيل
لذة فانما هو خلاص عن الالم ولا الم في العدم او الموت
ليكون الخلاص عن لذة مقصودة بالاعادة بل انما يتصور ذلك
بان يوصل اليه الما ثم يخلصه عنه فتكون الاعادة لايصال
الم يعقبه خلاص وهو غير لايق بالحكمة والجواب
عنه منع لزوم الغرض وقبح الخلو عنه في فعل الله تعالى ثم منع
انحصار الغرض في ايصال اللذة والالم اذ يجوز ان يكون
نفس ايصال الجزا اليه مستحقه غرضا ثم منع كون اللذة
دفعا للالم كيف واللذة والالم من الوجدانيات التي لا يشك
العاقل في تحققها ثم منع كون اللذات الاخروية من جنس
الدنيوية بحسب الحقيقة ليلزم كونها دفعا للالم وخلاصا
عنه الثالث المعاد الروحاني المحض الذي قال به الفلاسفة
معناه رجوع الارواح الى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن
واستعمال الالات او التبري عما ابتليت به من الظلمات الرابع
اول من يبعث نبينا محمد صلى الله عليه وسلم لا موسى على الاصح وجزم
القرطبي في المفهم بانه اول من يكسى وجزم تلميذه في التذكرة
بان اول من يكسى ابراهيم كما في حديث الصحيحين وغيرهما والاول
اصح وقد بينت ذلك مع نفايس بالاصل الخامس ان الحشر

على اول من يبعث

لجميع

لجميع العباد ولو حيوانا ولو في رواية الزجاج حتى انهم ليجازون
كالمكلفين او لا كالوحوش وقد ذهبت طائفة انه لا يحشر
الا من يجازى وعزى النووي الاول للمحققين وصححه
واختاره واما السقط فاختار الحليمي بعثه ان
اتى بعد نفخ الروح فيه والا كان كساير الموات والله اعلم
السادس اصناف البعث للحشر ان انواع الحشر اربعة
اثنان في الدنيا احدهما اجلاء النبي صلى الله عليه وسلم
اليهود الى الشام وثانيهما سوق النار الناس قرب
قيام الساعة الى المحشر كما في حديث اشراط الساعة
واثنان في الاخرة احدهما وهو المراد هنا جمعهم الى الموقف
بعد احيائهم كما قال تعالى وحشرناهم فلم نغادر منهم احدا
وثانيهما صرفهم من الموقف الى الجنة او النار ولما
اختلف القائلون بحشر الاجسام فيما عنه عودها قال
الاكثرون منهم ان الله سبحانه يعدم الذوات بالكلية ثم يعيدها
قال البدر الزركشي وهو الصحيح وقالت جماعة منهم
ان الله سبحانه يفرق الاجزاء الاصلية ثم يعيد تركيبها
وتاليفها اشار الى ذلك بقوله وقل ايها المكلف المعتقد
للبعث قولا نفسيا ينتج اعتقاد حقيته وجزمك بها
او لفظا يطابق اعتقادك انه يعاد بناه للمفعول للعلم
بفاعله وهو الله تعالى ضرورة ان اعادة المعدوم وخلق
الاجسام لا بد خلاف تحت قدرة الخالق اتفاقا الجسم
اي كل جسم يبعثه الله تعالى بلغ حد التكليف او لا كان من نوع

من يكتفي ام لا وهو عند محققي المتكلمين الجوهر القابل
للانقسام من غير تقييد بالاقطار الثلاثة فلو فرضنا
مولفا من جوهرين فردين كان الجسم هو مجموعهما لا كل
واحد منهما خلافا لما زعم القاضي تمسكا بانه جوهر مولف
وكل جوهر مولف جسم وفاقا الصغري على
امتناع قيام التاليف بالجزئين لامتناع قيام العرض
الواحد بمحلين بل لكل جزء تاليف قائم به وهو معنى
المولف واجيب بان التاليف معنى بين الشيئين
يعتبر تارة استناده الى المجموع من حيث المجموع هو
فيكون مولفا من الشيء والى كل واحد فيكون مولفا مع الشيء
فالجسم هو المولف بالمعنى الاول والجزء بالمعنى الثاني
فلم يتكرر الوسط وهو على المشهور عن المعتزلة الطويل
العريض العميق قال السعد ولا نزاع لهم في ان هذا
ليس بحد بل رسم بالخاصة ومبنى كونها خاصة على
انهم لا يثبتون الجسم التعليمي الذي هو محل
الابعاد الثلاثة لتكون هذه عرضا عاما شاملا له فيفتقر
الى ذكر الجوهر احترازا عنه ويكون المجموع خاصة مركبة
للجسم الطبيعي كالطائر الولود للخفاش ولا يضر كون
الجوهر جنسا لان المركب من الداخل والخارج خارج
على انه يحتمل ان يراد بالطويل ما يكون الطول اي الامتداد
المفروض اولا حاصلا له فلا يشمل الجسم التعليمي

لان هذه

لان هذه الابعاد اجزاؤه واعترض بان الخاصة
انما تصلح للتعريف اذا كانت شاملة لازمة وهذه ليست
كذلك اما عدم الشمول فلانه لا خط بالفعل في الكرة ولا سطح
فيها بفرض من الجسم الغير المتناهي فانه جسم وان امتنع
بدليل من خارج بخلاف ما اذا فرض اربعة ليست بزوج
فان الزوجية من لوازم الماهية واما عدم اللزوم فلان
الشمعة المعينة قد يجعل طولها تارة شبرا وعرضها
اصابع وتارة ذراعا وعرضها اصبعا فيزول ما فيها
من الابعاد مع بقاء الجسمية واجيب بعد تسليم
ان انتفاء الخط والسطح بالفعل يستلزم عدم اتصاف
الجسم بالطول والعرض والعمق بان المراد قبول تلك
الابعاد وامكانها وهذه خاصة شاملة لازمة على ان
ما ذكر من زوال مقدار وحدوث اخر مما لا نسلمه له عند
المتكلمين بل الجواهر الفردة هي التي تنتقل من طول الى
عرض ولو سلم فالمراد مطلق الابعاد وهي لازمة وانما
الزوال للخصوصيات فان قيل على تقدير نفي المقادير
فالطويل خاصة للجسم وعلى تقدير اثباتها فالجوهر الطويل
فاي حاجة الى ذكر العريض والعميق قلت انما يصح ذلك لو كان
كل منقسم جسما اعني المولف من جزئين وهم لا يقولون
بذلك بل عند النظام اجزاء كل جسم غير متناهية وعند
الجبائي اقلها ثمانية فان توضع اربعة بحيث يحصل مربع

ثم فوقها اربعة كذلك وعند ابي الهذيل ستة بان توضع ثلاثة لا ثنين
ثم فوقها ثلاثة وقيل اربعة بان يوضع جزآن ويجنب احدهما
في سمت الاخر جزء اخر ويتوفق احدهم الثلاثة جزء اخر
وانما لم يعرض الثلاثة على وضع المثلث والرابع على ملتقاها
بحيث يحصل مكعب لان جوازه عندهم في حيز المنع لاستلزامه
الانقسام وبالجملة فالجوهر المركب الذي يكون عدد
اجزائه اقل من ادنى ما يصح تركب الجسم منه او يكون مركب
اجزائه على سمت واحد فقط وهو المسمى عندهم بالخط
او في سمتين فقط وهو المسمى عندهم بالسطح يكون واسطة
بين الجسم والجوهر الفرد ويجب الاحتراز عنه بقيد العرض
والعمق وهذا الرسم الذي اختاره المعتزلة لقدماء
الفلاسفة ولما راى متاخروهم انه لا بد من قيد الجوهر
احترازا عن الجسم التعليمي وانه لا عبرة بوجود الابعاد
بالفعل صرح منهم ارسطو وشيعته بالمقصود فقالوا هو
الجوهر القابل للابعاد الثلاثة الذي يمكن ان يفرض فيه
ابعاد ثلاثة وزاد بعضهم قيد التقاطع على زوايا قايمة
وايضاحه انه اذا اقام خطا على اخر عمودا فان كان قايما
عليه غير مايل الى احد الجانبين هكذا فالزاويتان
الحادثتان تكونان متساويتين وتسميان قايمتين وان
كان مايلا هكذا فلا محالة تكون احدى الزاويتين
اصغر وتسمى حادة والاخرى اعظم وتسمى منفرجة
فاذا فرضنا في الجسم بعدا كيف اتفق ثم اخر يقاطعه

في اي

في اي جهة شئنا بحيث يحصل اربع قوايم ثم ثالثا
يتقاطعهما بحيث يحصل منه بالنسبة الى كل من الاولين
اربع قوايم وهذا الثالث متعين لا يتصور فيه
التعدد فهذا معنى تقاطع الابعاد على زوايا قايمة
وهذا القيد لتحقيق ان المعتبر في الجسم قبول
الابعاد على هذا الوجه وان كان قابلا لابعاد كثيرة
لا على هذا الوجه تنبيه المعتبر من المذاهب
في حقيقة الجسم ثلاثة الاول للمتكلمين انه مركب من
الجواهر الفردة المتناهية العدد الثاني للمشائيين
من الفلاسفة انه مركب من الهيولى والصورة الثالث
للاشراقيين منهم انه في نفسه بسيط كما هو عند
الحس ليس فيه تعدد اجزاء اصلا وانما يقبل الانقسام
بذاته ولا ينتهي الى حد لا يبقى له قبول الانقسام كما
هو شان مقدورات الله تعالى وكانه وقع اتفاق
الفرق على ثبوت مادة تتوارد عليها الصور والاعراض
الا انها عند الاشراقيين نفس الجسم فيسمى من حيث
قبول المقادير مادة وهيولى وللمقادير من حيث الحلول
فيه صورا وعند المشائيين جوهر يتقوم بجوهر
اخر حال فيه يسمى صورة يتحصل بتركيبهما جوهر قابل
للمقادير وساير الاعراض هو الجسم وعند المتكلمين
هو الجواهر الفردة التي يقوم بها التاليف فيتحصل
الجسم فالتاليف عندهم بمنزلة الصورة عند
المشائيين الا انه عرض لا يقوم بذاته بل بمحله والصورة

جوهر ايقوم بذاته ويتقوم به محله الذي هو الهيولى قاله
السعد وقوله بالتحقيق ان جعل حالا من الجسم فهو
اشارة الى ان الجسم الثاني هو الاول المعدوم بعينه لا مثله
والا لزم ان المثاب المعذب غير الطايع والعاصي
وهو باطل بالاجماع وفيه ما مر وان جعل متعلقا بمعاد
فكذلك ايضا وان جعل متعلقا بنقل فهو اشارة الى انه
نقل عن برهان ودليل لا من قبيل الراي اذ التحقيق
اثبات الحكم بالدليل على ارجح الاقاويل ويمكن حمله
على معنى الكشف عن الحقيقة وبيان الشي على الوجه
الحق وعلق بمعاد قوله عن عدم محض وهو صفة
موصوف محذوف في الحقيقة اي بمعاد اعادة ناشية
عن عدم او بعد عدم فعن مثلها في قوله تعالى عن طبق
وهذا قول اهل السنة والمعتزلة القايلين بصحة الفنا
على الاجسام بل بوقوعه قال الامدي وهذا هو الصحيح
وعليه الاكثر ومر نحوه للزركشي ولذا قدمه جازما به
حاكيا مقابله بصيغة التمريض ثم اختلفوا
في ان فنا الاجسام وعدمها الناشية عنه هل كان
باعدام معدم او بحدوث ضد او بانتفاء شرط وجودها
فذهب القاضي منا وابو الهذيل من المعتزلة الى الاول
الا ان القاضي يقول ان الله تعالى يعدم العالم بلا واسطة
فيصير معدوما كما اوجده كذلك فصار موجودا وابا الهذيل
يقول ان الله تعالى يقول افن فيفنى كما قال له كن
فكان وذهب جمهور المعتزلة الى الثاني فقالوا

ان فناء

ان فناء الجوهر بحدوث ضد له وهو الفناء ثم اختلفوا فذهب
ابن الاخشيد وابن شبيب الى ان الله تعالى يخلق الفنا
في محل معين من الجوهر ثم اختلفا فقال ابن الاخشيد
ان الله تعالى يخلقه في جهة معينة من جهات الجوهر فاذا
احدثه فيها عدمت الجواهر باسرها وقال ابن شبيب
ان الله تعالى يحدث في كل جوهر بعينه فناء ذلك الفنا
يقتضي عدم الجوهر في الزمان الثاني وذهب ابو علي
وابنه ابو هاشم واتباعهما الى ان الله تعالى يعدم الجوهر
يخلق فنا لا في محل معين منه ثم اختلفا فقال ابو علي
واتباعه ان الله تعالى يخلق بعدد كل جوهر فنا
لا في محل فتنتفي به الجواهر باسرها وذهب امام الحرمين
والاكثرون منا وبشر المريسي والكعبي والنظام من
المعتزلة الى الثالث ثم اختلفوا في تعيين ذلك الشرط
فقال بشر انه بقا يخلقه الله تعالى لا في محل فاذا لم يخلقه
عدم الجوهر وقال الاكثرون منا والكعبي من المعتزلة انه
بقا قايم بالجوهر يخلقه الله تعالى فيه حالا فحالا فاذا لم
يخلقه الله فيه انتفى الجوهر وقال امام الحرمين منا انه
الاعراض التي يجب اتصاف الجسم بها فان الله تعالى يخلقها
في الجسم حالا فحالا فمتى لم يخلقها فيه انعدم وقال النظام
انه يخلق الله الجوهر حالا فحالا لان الجواهر عنده لا بقا لها
بل هي متجددة بتجدد الاعراض فاذا لم يعد الله على الجوهر
خلقه فني انتهى بيان الاول قال السعد واكثر هذه الاقاويل
من قبيل الاباطيل سيما القول بكون الفنا امرا محققا في الخارج

صدا للبقا قايما بنفسه او بالجوهر وكون البقا موجودا لا في محل
ولعل وجه البطلان غني عن البيان الثاني جملة مذاهب
الناس في صحة قبول الاجسام الفنا وعدمه اربعة مذاهب النظام
وهو انها باقية غير ممتنع البقا وقابلة للفنا غير دايمة البقا
بنا على ما يراه الفلاسفة من ازلية ابدية ومذهب الجاحظ انها
وجمع من الكرامية انها ابدية غير ازلية ومذهب اصحاب
ابي الحسين التوقف في صحة الفنا ومذهب اهل السنة والمعتزلة
صحة الفنا ووقوعه كما علمت وقيل بل تعاد الاجسام للحشر
عن تفريق لها محض واورده بصيغة التمريض لحكاية
الامدي له بعد جزمه بتصحيح مقابله السابق وعزوه للاكثرين
كذلك وان قال السعد بعدما ذكر تعليق الفنا والتفريق والحق
التوقف وهو اختيار امام الحرمين حيث قال يجوز عقلا
ان تعدم الجواهر ثم تعاد وان تبقى وتزول اعراضها المعهودة
ثم تعاد بعينها ولم يدل قاطع سمعي على تعيين احدهما فلا
نبعد ان تصير اجسام العباد الي صفة اجسام التراب
ثم يعاد تركيبها الي ما عهد ولا نحيل ان يعدم منها شي ثم
يعاد وعبارة المواقف وشرحه للسيد هل يعدم الله
الاجزا البدنية ثم يعيدها او يفرقها ويعيد فيها
التاليف الحق انه لم يثبت في ذلك شي فلا جزم فيه
نفيا ولا اثباتا لعدم الدليل على شي من الطرفين وليس
في قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه دليل على الاعدام لان
التفريق هلاك كما الاعدام فان هلاك كل شي خروجه عن
صفاته المطلوبة منه وزوال التاليف كذلك ومثله يسمى

فناء فنا

فناء فاقلا يتم الاستدلال بقوله كل من عليها فان على الاعدام ايضا
انتهى ونحوه ما قاله اللقاني بعد ما حكي الطريقين ورجح الاول كما
عرفته وعبارة الغزالي في كتاب الاقتصاد فان قيل ما تقولون
اتعدم الجواهر والاعراض ثم يعادان جميعا او تعدم الاعراض
دون الجواهر وانما تعاد الاعراض قلنا كل ذلك ممكن
ولكن ليس في الشرع دليل قاطع على تعيين احد هذه الممكنات
ورايت لبعضهم الحق وقوع الامرين جميعا اعادة ما انعدم
بعينه واعادة ما تفرق باعراضه وهو حسن والله اعلم
احتج القايلون بان الاعادة عن عدم محض بوجوه
الاول الاجماع على ذلك قبل ظهور المخالفين كبعض اهل السنة
والمعتزلة ورد بالمنع كيف وقد اطبقت معتزلة بغداد
على خلافه نعم كان الصحابة مجمعين على بقا الحق وفنا الخلق
بمعنى هلاك الاشيا وموت الاحيا وتفرق الاجزا لا بمعنى انعدام
الجواهر بالكلية لان الظاهر انهم لم يكونوا يخوضون في هذه
التدقيقات وحينئذ فلا يصلح حمل الاجماع الذاهب على ما كانوا عليه
الثاني قوله تعالى هو الاول والاخر اي في الوجود ولا يتصور
ذلك الا بانعدام ما سواه وليس بعد الغيبة وفنا ان يكون
قبلها واجيب بانه يجوز ان يكون المعنى هو مبدأ كل موجود
وغاية كل مقصود او هو المتوحد في الالوهية او في صفات
الكمال كما اذا قيل لك اهذا اول زوارك ام اخرهم فتقول هو
الاول والاخر وتريد انه لا زاير سواه او هو الاول والاخر
بالنسبة الى كل حي بمعنى انه يبقى بعد موت جميع الاحيا او هو
الاول خلقا والاخر رزقا كما قال خلقكم ثم رزقكم وبالجملة

فليس المراد انه اخر كل شي بحسب الزمان للاتفاق على ابدية
الجنة ومن فيها الثالث قوله تعالى كل شي هالك الا وجهه فان
المراد به الانعدام لا الخروج عن كونه منتفعا به لان الشي بعد
التفرق يبقى دليلا على الصانع وذلك من اعظم المنافع واجيب
بان المعنى انه هالك في حد ذاته لكونه ممكنا لا يستحق الوجود
الا بالنظر الى العلة او المراد بالهلاك الموت والخروج عن
الانتفاع المقصود به اللائق بحاله كما يقال هلك الطعام
اذا لم يبق صالحا للاكل وان صلح لمنفعة اخرى ومعلوم ان
ليس مقصود الباري تعالى من كل جوهر الدلالة عليه وان
صلح لذلك كما ان من كتب كتابا ليس مقصوده بكل كلمة الدلالة
على الكاتب او المراد الموت كما في قوله تعالى ان امرؤ هلك
وقيل معناه كل عمل لم يقصد به وجه الله تعالى فهو هالك
اي غير مثاب عليه الرابع قوله تعالى وهو الذي يبدأ
الخلق ثم يعيده كما بدأنا اول خلق نعيده كما بدأكم
تعودون والبدء من العدم فكذا العود وايضا اعادة
الخلق بعد بديه لا تتصور بدون تخلل العدم واجيب
بانا لا نسلم ان المراد بابداء الخلق الايجاد والاخراج عن العدم
بل المراد به الجمع والتركيب على ما يشعر به قوله تعالى اولم
يروا كيف يبدئ الله الخلق اولم يسيروا في الارض فينظروا
كيف بدأ الخلق واما القول بان الخلق حقيقة في
التركيب تمسكا بمثل قوله تعالى خلقكم من تراب اي
ركبكم وتخلقون افكا اي تركبونه فلا يكون حقيقة في
الايجاد دفعا للاشتراك فضعيف جدا لاطباق اهل اللغة.

على انه احداث

على انه احداث وايجاد مع تقدير ان كان من مادة كما في خلقكم
من تراب او بدونه كما في خلق الله العالم الخامس قوله
تعالى كل من عليها فان والفنا هو العدم واجيب بالمنع
بل هو خروج الشي عن الصفة التي ينتفع به عندها كما
يقال فني زاد القوم وفني الطعام والشراب ولهذا يستعمل
في الموت فيقال افناهم الحرب وقيل معنى الاية كل من على
وجه الارض من الاحيا فهو ميت قال الرازي ولو سلم
كون الهلاك والفنا بمعنى العدم فلا بد في الايتين من تاويل
اذ لو حملناهما على ظاهرهما لزم كون الكل هالكا فانيا
في الحال وليس كذلك وليس التاويل بكونه ايلا الى
العدم على ما ذكرتم اولى من التاويل بكونه قابلا له وهذا
منه اشارة الى ما اتفق عليه ائمة العربية من كون اسم الفاعل
ونحوه مجازا في الاستقبال وانه لا بد من الاتصاف بالمعنى
المشتق منه وانما الخلاف في انه هل يشترط بقاء ذلك
المعنى وقد توهم صاحب التلخيص انه كالمضارع مشترك
بين الحال والاستقبال فاعترض بان حمله على الاستقبال
ليس تاويلا وصرفا عن الظاهر واحتج القائلون
بان الاعادة عن تفريق محض بوجوه الاول انه
لو عدمت الاجساد لما كان الجزاء واصلا الى مستحقه واللازم
باطل سمعا اعتمادا على النصوص الواردة في ان الله تعالى لا يضيع
اجر المحسنين من احسن عملا وعقلا عند المعتزلة لما سبق
من وجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي بيان اللزوم
ان المعاد لا يكون هو المبتدأ بل مثله لامتناع اعادة

العدوم بعينه ورد بالمنع وقد مر بيان ضعف ادلته ولو سلم
فلا يقوم على من يقول ببقا الروح والاجزا الاصلية واعدام
البواقي ثم ايجادها وان لم يكن الثاني هو الاول بعينه
بل مغايرا له في صفة الابتدا والاعادة او باعتبار اخر ولا شك
ان العمدة في الاستحقاق هو الروح على ما مر وقد تقرر بانها
لو عدمت لما علم ايصال الجزا الى مستحقه لانه لا يعلم ان
ذلك المحشور هو الاول اعيد بعينه ام مثله خلق على
صفته اما على تقدير الفنا بالكلية فظاهر واما على
تقدير بقاء الروح والاجزا فلانعدام التركيب والهيآت
والصفات التي بها تمايز المثلين سيما على قول من
يجعل الروح ايضا من قبيل الاجسام واللازم منتف لان
الادلة قائمة على وصول الجزا الى المستحق لا يقال لعل
الله يحفظ الروح والاجزا الاصلية عن التفرق والاخلال
بل الحكمة تقتضي ذلك ليعلم وصول الحق الى المستحق لانا
نقول المقصود ابطال راي من يقول بفنا الاجسام بجميع
الاجزا بل اجسام العالم باسرها ثم الايجاد وقد حصل
ولو سلم فقد علمت ان العمدة في الحشر هو اعادة الاجزا
الاصلية لا الفضلية وقد سلمتم انها لا تتفرق فضلا
عن الانعدام بالكلية بل الجواب ان المعلوم بالادلة
هو ان الله تعالى يوصل الجزا الى المستحق ولا دلالة على
انا نعلم ذلك عند الايصال البتة وكفى بالله عليما
ولو سلم فلعل الله يخلق علما ضروريا او طريقا
جليا جزئيا او كليا الثاني وهم المعتزلة ان فعل

الحكيم

الحكيم لابد ان يكون لغرض لامتناع العبث عليه ولا يتصور
له غرض في الاعدام اذ لا منفعة فيه لاحد لانها انما
تكون مع الوجود بل الحياة وليس ايضا جزا المستحق
كالعقاب والسؤال والحساب ونحوه ورده ظاهر
ورد بمنع انحصار الغرض في المنفعة والجزا فلعل لله تعالى
في ذلك حكما ومصالح لا يعلمها غيره على ان في الاخبار بالاعدام
لطفا للمكلفين واظهار الغاية العظمة والاستغنا والتفرد
بالدوام والبقا ثم الاعدام تحقيق لذلك وتصديق وقد
يورد الوجهان على طريق نفي الاجزا اما الثاني
فظاهر واما الاول فلانعدام التاليف والهيآت التي
بها التمايز فاما ان تمتنع الاعادة او يلتبس المعاد
بالمثل ويجاب بانه يجوز ان تنعدم الصفات التي
بها التمايز كاختصاص الجواهر بما لها من الجهات
مثلا ولو سلم فالمستحق هو تلك الجواهر الموصوفة
الباقية لا مجموع الجواهر والصفات والتعينات كما اذا
جنى وهو شاب سمين سليم الاجزا واقتص منه حين
صار هرما نحيفا ساقط الاعضا وحجة الثاني بان
في التفريق منفعة الاعتبار وامكان اللذة والالم على اطراف
الجزا الثالث الحشر النصوص الدالة على كون النشور
بالاحيا بعد الموت والجمع بين المتفرق لا الايجاد بعد العدم
كقوله تعالى واذ قال ابراهيم رب ارني كيف تحيي الموتى
الاية وكقوله تعالى او كالذي مر على قرية وهي خاوية على

كمروشها قال الي يحيي هذه الله بعد موتها الي قوله انظر
الي العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما وكقوله تعالي
كذلك النشور وكقوله تعالي كما بداكم تعودون وبعد
ماذكر بدأ الخلق اولم يسيروا في الارض فينظروا كيف
بدأ الخلق وكقوله تعالي يوم يكون الناس كالفراش
المبثوث وتكون الجبال كالعهن المنفوش الي غير ذلك
من الايات المشعرة بالتفريق دون الاعدام والجواب
انها لا تنفي الاعدام وان لم تدل عليه وانما سيقت
بيانا لكيفية الاحيا بعد الموت والجمع بعد التفرق
لان السوال وقع عن ذلك ولانه اظهر في بادي
النظر والشواهد عليه اكثر ومع ذلك هي معارضة
بما سبق من الايات المشعرة بالاعدام والفنا قاله
السعد ثم عقبه بما قدمناه عنه والمراد محضا
نعت لعدم وتفريق اي محل الخلاف الفنا بمعني ذهاب
العين والاثر لا ما تسميه العامة فنا من مطلق
ذهاب صورة الشي كما ان محل التفريق بمعنيه ان لا يبقي
جوهران فردان علي الاتصال لا بمعني اخلال البنية
والتركيب اذ ليس محل خلاف في الاعادة ولما
وقع هذا الخلاف مطلقا في كلامهم وكان في السنة ما يقيده
واعتمده القوم قال لكن ذا الخلاف ليس شايعا علي
اطلاقه بل خصا بالف الاطلاق ونسمي في التعبير
بالتخصيص الذهو من عوارض العموم عن التقييد الذي

قوله البنية بضم البا وكسرها والبنية قال في القاموس ما بنيته بالضم والكسر والجمع البني

هو

هو من عوارض الاطلاق يعني ان بعض العلما قيد اطلاق
هذا الاختلاف بالانبيا جمع نبي وتقدم تعريفه فانهم
لا تاكل الارض اجسامهم ففي الحديث ان الله عز وجل حرم
علي الارض اجساد الانبيا قال ابن الجوزي حديث صحيح
وقال غيره صحيح والصحيح كما قاله جماعة ان الانبيا
صلوات الله وسلامه عليهم احيا في قبورهم يصلون ويسبحون
ويحجون ويتقربون الي الله سبحانه بسائر العبادات
التي كانوا عليها تلذذا كما في الحديث لانهم وان
توفوا انهم في بقايا من الدنيا اذ لم يفضوا الي الاخرة
بالمرة وهي تلك العبادات في الجملة وايضا منهم المزيد
النافع بالاصل وخص هذا الخلاف ايضا اي قيد بمن
اي بالاشخاص الذين علي عدم اكل الارض لاجسامهم
نصا بالبنا للمفعول للعلم بالفاعل اي نص النبي صلي الله
عليه وسلم علي عدم فنائهم كالشهدا الاتي بيان حالهم وكالمؤذنين
احتسابا كما اخرجه الطبراني وكحامل القران ايضا كما اخرجه
ابن منده ومن لم يعمل خطيئة قط كما اخرجه المروزي
وكالعلما العاملين كما قاله بعضهم وكالروح بنا علي انها
جسم وكعجب الذنب السابق وكالجنة والنار ومن فيهما
وكالعرش والكرسي واللوح والقلم علي ما ورد عن ابن عباس
رضي الله تعالي عنهما ومجاهد وقتادة والله تعالي اعلم
تنبيه ان الاول الكلام الشرعي منه ما هو عام اريد
به عام نحو والله بكل شي عليم او خاص اريد به خاص نحو قلما تقي

زيد منها وطل زوجتنا كلها او عام اريد به خاص نحو او قلت
من كل شي تدمر كل شي او خاص اريد به عام نحو فلا تقل لهما
اف ولا تنهرهما اي لا تؤذهما بشي من انواع الايذا
الثاني كل حكم اجازه الشارع او منعه وامكن رده الي احدهما
فهو واضح فان اجازه مرة ومنعه اخرى فالثاني ناسخ
للاول ان علم والا طلب الترجيح فان لم يرد عنه اجازة
ولا منع ولا امكن رده اليه بوجه ففيه الخلاف قبل ورود
الشرع والاصح ان لا حكم فلا تكليف فيها بشي وقيل يرجع
فيه الي المصلحة والسياسة فما اقتضتاه منه اخذ وما لا ترك
انتهى كلام ابن حجر وفي قوله قبل ورود الشرع نظر لا الظاهر
بعد مجي الشرع وقبل ورود الحكم فليحرر ف جواز اعادة
اشخاص العرض التي كانت في الدنيا قائمة بالجسم حال الحياة
من مبدأيه الي منتهاه وهو مذهب الاكثرين واليه ميل
الاشعري لا فرق فيها بين الاعراض التي يطول بقاؤها
كالبياض وبين غيرها كالاصوات ولا بين ما هو مقدور
للعبد كالضرب وغيره كالعلم والجهل لان نسبة الاعراض
الي قدرته تعالى كنسبة الاعيان اليها وقد قام الدليل على
اعادتها فكذا اعراضها وما قيل عليه من لزوم قيام العرض
اعني الاعادة بالعرض المعاد وهو محال فباطل لان
تعلق الاعادة بالاعيان اولا وبالذات وبالاعراض
ثانيا وبالعرض نعم يتوجه عليه لزوم اجتماع المتنافيات
كالطول والقصر والكبر والصغر والحياة والموت والوجود
والعدم وقد يجاب بان اعادة العرض لعبث

دفعة

بلغ [illegible]

دفعة على التدريج حسب ما كانت قبل ولعل الموت والعدم
مما لحقاه في غير حالة الوجود ولو حكما او لعل الكلام انما
هو في اعراض يتوقف عليها الحياة او الوجود فلا تكن
من الغافلين وعدم جواز اعادتها اما مطلقا او على التفصيل
السابق صدر المبحث لاستلزامه لما المعنى الذي
اشرنا للاعتقاد عنهما واليه ذهب بعض المعتزلة
واهل السنة قولان مبتدأ لتقدم خبره ولما اوهم
الكلام تساوي الخلاف عقبه برافعه فقال ورجحت
جماعة من المتاخرين اعادة اي القول بجواز اعادة
ابعد سجانه للاعيان اصله اعيانها اي لا اعتبارها
والمعنى المقابل للعين لا يلزم قيامه بنفسه لان القيام
بالنفس وصف الغير المقابل للعرض قال بعض المتاخرين
اصح القولين اعادة الاعراض وقال ابن العربي في السراج
الذي عند اهل السنة ان تلك الاجساد الدنيوية تعاد
باعيانها وباعراضها بلا خلاف بينهم انتهى وتبعه عليه
القرطبي والصواب مع ناقل الخلاف وارادة اتفاق
من يعتد به من اهل السنة بعيدة والى اختياره ذهب
اكثر المعتزلة وبعض اهل السنة وبه جزم المحقق
المحلي في مبحث المعاد وقدمه البيضاوي على مقابله في تفسير
سورة يس وههنا مباحث شريفة الاول
العرض عند المتكلمين ما يتحيز تابعا في تحيزه لغيره وهو
معنى قولهم ما يقوم بغيره وعند الفلاسفة ما اختص بشي
اخر اختصاص الناعت بالمنعوت فتقدم قولهم بناء على

مذهبهم في اثبات المجردات التي لا تتحيز صفاتها ولم يبال
المتكلمون لخروجها لعدم ثبوتها عندهم واما الباري
فالغرض لا ثبتنا واصفاته لامتناع اطلاقه عليها وذكر
كالبياض ومقابلاته والرقة والحرارة والطول ومقابلاتها
الثاني قال ابن العربي لم يرد باعادة العرض خبر ولا حديث
وانما هو من مجوزات العقول ورد عليه القرطبي هذه
المقالة باحاديث كثيرة ذكرها في ابواب الحشر والجنة
والنار الثالث لا خفا في امتناع قيام العرض بالكثر
من محل واحد فان الضرورة قاضية بان العرض القايم
بهذا المحل يمتنع ان يكون هو بعينه القايم بمحل اخر
لكنهم يبنوا امتناع ذلك بان تشخص العرض انما هو بالمحل
بمعنى ان محله مستقل بتشخصه فلو قام بمحلين لزم اجتماع
علتين مستقلتين كحصول الجسم الواحد في مكانين فلو جاز
ذلك لزم جواز هذا وهو ضروري البطلان وبانه
لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لما حصل الجزم بان
السواد القايم بهذا المحل غير السواد القايم بذاك لجواز
ان يكون سوادا واحدا قايما بهما واللازم باطل والقرب
والجوار والاخوة يعتبر فيها عرضان قام بكل معادل
فيها عرض شخص مغاير للقايم بالمعادل الاخر وتماثلهما
واتحاد نوعهما لا يوجب اتحادهما شخصا الرابع
من احكام العرض الضرورية انه لا يقوم بنفسه وهو
من الضروريات التي لا تحتاج الي التنبيه فقول ابي
الهذيل ان الله تعالي يريد بارادة عرضية حادثة

لاني

٣٦

لاني بحل مكابرة محضة الخامس اتفق المتكلمون والحكما علي
امتناع انتقال العرض من محل الي اخر ضرورة ان معني قيام
العرض بالمحل هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في محله
وموضوعه فيكون زواله عن ذلك المحل زوالا لوجوده
في نفسه فما يوجد فيما يجاور النار من الحرارة او المسك
من الرايحة او نحوه لكن ليس بطريق الانتقال اليه بل الحدوث
فيه باحداث الفاعل المختار عندنا او لحصول الاستعداد
للمحل ثم الافاضة عليه من المبدا عند الحكما قال السعد
واقوي ما ذكر في كلام القوم من الاحتجاج علي هذا المطلوب
وجوه الاول وهو للمتكلمين ان كل عرض غير متحيز بالذات ضرورة
انه من خواص الجواهر ولا شي من غير المتحيز بالذات بمنتقل
ضرورة ان الانتقال عبارة عن الحركة الاينية يعني الحصول
في حيز بعد الحصول في اخر بمعني الحدوث لا بمعني الثبات فيه
لانه سكون ورد بان كون الانتقال عبارة عن الحصول في
الحيز بعد الحصول في اخر انما هو انتقال الجوهر واما
انتقال العرض فعبارة عن الحصول في موضوع بعد الحصول
في موضوع اخر ولا نسلم انه من خواص المتحيز الثاني
وهو للحكما ان تشخص العرض لا يجوز ان يكون لماهيته
والا لزم انحصار الماهية في شخص ضرورة امتناع تخلف
المعلول عن علته الموجبة ولا لما هو حال في العرض والا لزم
الدور لانه الحال في الشي محتاج اليه متاخر عنه في الوجود
فلو كان علة لتشخصه كان متقدما عليه والامر منفصل
عنه لان نسبته الي الكل علي السوا فاذا فادته هذا التشخص

دون ءاخر ترجح بلا مرجح ولا الهوية على ما اورده صاحب المواقف
مستند المنع الحصر لان الهوية تطلق على التشخص وعلى الوجود
الخارجي وعلى الماهية من حيث كونها متشخصة وشي
من هذه المعاني ليس بمتقدم على التشخص ليكون
علة له فتعين ان يكون تشخص العرض بمحله فان
قيل يجوز ان يكون لامر حال في محله قلنا ننقل الكلام
الى علة تشخص ذلك الامر ويرجع اخر الامر الى المحل دفعا
للدور والتسلسل واذا كان تشخصه بمحله امتنع بقاؤه
بالتشخص عند انتقاله عن ذلك المحل ورد بانا لا نسلم ان نسبة
المنفصل الى الكل على السواء لجواز ان تكون له نسبة خاصة
الى هذا التعين خاصة سيما اذا كان مختارا او هو ظاهر
الثالث ان العرض محتاج الى المحل ضرورة فمحله المحتاج
اليه اما ان يكون غير معين وهو ليس بموجود ضرورة ان
كل موجود معين فيلزم ان يكون غير الموجود محلا للموجود
وهو محال واما ان يكون معينا فتمتنع مفارقته عنه
وهو المطلوب ورد بانه المعين يتعين ما سوى كان
هذا او ذاك كما الجسم محتاج الى حيز كذلك ولا يمتنع انتقاله
عنه وهذا هو المعنى بقولهم ان المحتاج اليه محل معين
لا بعينه ولا يرد عليه ان ما يكون لا بعينه كان مبهما
غير موجود والمرجح لقولهم انه محل غير معين بمعنى
لا يشترط التعين وهو اعم من الذي يشترط ان لا تعين
فلا يلزم عدمه الرابع انه لو جاز انتقال العرض
فهو حالة الانتقال اما ان يكون في المحل المنتقل عنه

او المنتقل

او المنتقل اليه وهو باطل لان هذا استقرار وثبات قبل الانتقال لا انتقال
او بعده لا انتقال او في محل اخر ضرورة امتناع كون لا في محل
فننقل الكلام الى انتقاله الى هذا المحل ويعود المحذور ورد
اولا بالنقض بانتقال الجسم من حيز فانه حالة الانتقال
اما ان يكون في الحيز المنتقل عنه او اليه او غيرهما والكل باطل
لما ذكرتم فما هو جوابكم فهو جوابنا وثانيا بانا نختار
انه في حيز ثالث هو بعض من المنتقل عنه وبعض من المنتقل
اليه وهكذا حالة الانتقال الى هذا المحل والى ما بينهما
الى ما لا يتناهى او ينتهي الى جزء لا يتجزى غاية الامر
انه يمتنع انتقال العرض الذي يكون في الجوهر الفرد والله اعلم
السادس جمهور المتكلمين على انه يمتنع قيام العرض بالعرض
تمسكا بوجهين الاول ان معنى قيام العرض بالمحل انه تابع له
في التحيز فما يقوم به العرض يجب ان يكون متحيزا بالذات
ليصح كون الشيء تبعا له في التحيز والتحيز بالذات ليس الا
الجوهر الثاني لو قام عرض بعرض فلا بد بالاخرة من جوهر
تنتهي اليه سلسلة الاعراض ضرورة امتناع قيام العرض بنفسه
وحينئذ فقيام بعض الاعراض بالبعض ليس اولى من قيام
الكل به لكن الجوهر بل هذا اولى لان القائم بنفسه احق ان
يكون محلا متقوما للحال ولان الكل في حيزه لكن الجوهر تبعا
له وهو معنى القيام واعترض على الوجهين بانا
لا نسلم ان معنى قيام الشيء بالشيء التبعية في التحيز بل معناه
اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير نعتا له وهو منعوتا
به كاختصاص البياض بالجسم لا الجسم بالمكان والقيام

لا يختص بالمتحيز كما في صفات الله تعالى عند المتكلمين وصفات
الجواهر المجردة عند الفلاسفة فضلا عن أن تختص بالمتحيز
لا بالتبعية ثم انتهاؤها قيام العرض الى الجوهر مما لا نزاع
فيه الا انه لا يوجب قيام الكل به لجواز ان يكون للاجتماعي
الثابت فيما بين الاعراض بان يكون عرض نعتا لعرض لا للجوهر
الذي اليه الانتهاء كالسرعة للحركة والملامسة للسطح
والاستقامة للخط فان المنعوت حقيقة بهذه
العوارض هي تلك لا الجسم فلهذا جوزت الفلاسفة
قيام العرض بالعرض وزعموا ان النقطة عرض قائم
بالخط والخط بالسطح بمعنى ان ذا النقطة هو الخط
وذا الخط هو السطح لا الجسم ومن القائلين بجواز قيام
العرض بالعرض من بالغ في ذلك وتمادى في الباطل حتى زعم
ان كلا من الوحدة والوجود عرض قائم بمحله فوحدة الوحدة و
وجوده يكون من قيام العرض بالعرض واجاب
المتكلمون بان مثل النقطة والخط عدمي ولو سلم فمن الجواهر
لا الاعراض على ما سيجي وكل من الملامسة والاستقامة
على تقدير كونه وجوديا انما يقوم بالجسم وبان السرعة
او البطؤ ليس عرضا زايدا على الحركة قايما بها بل
الحركة امر ممتد يتخلله سكنات اقل او اكثر باعتبارهما
تسمى سريعة او بطيئة ولو سلم ان البطؤ ليس لتخلل
السكنات فتطبيقات الحركات انواع مختلفة والسرعة
والبطؤ عايد الى الذاتيات دون العرضيات اذ هما
من الاعتبارات اللاحقة للحركة بحسب الاضافة الى حركة

اخرى

اخرى لقطع المسافة المعينة في زمان اقل او اكثر ولهذا
تختلف باختلاف الاضافة فتكون السرعة بطيئة بالنسبة
الى الاسراع وبالجملة فليس هنا عرض هو الحركة
واخر هو السرعة او البطؤ واما الوحدة والوجود فقد
سبق ان الوحدة اعتبار عقلي بل عدمي وان الوجود في الخارج
نفس الماهية او من الاعتبارات العقلية او واسطة
بين الموجود والمعدوم وبالجملة فجعله من قبيل
الاعراض خطأ فاحش لا ينبغي ان يقول به المحصل فان
من شان العرض ان يفتقر في التقوم الى المحل ويستغني
عنه المحل السابع ذهب كثير من المتكلمين الى
ان شيا من الاعراض لا يبقى زمانين بل كلها على التقضي
والتجدد كالحركة والزمان عند الفلاسفة وبقاؤها عبارة
عن تجدد الامثال بارادة الله تعالى وبقاء الجوهر مشروط
بالعرض فهما محتاجان في بقائهما الى المؤثر مع ان
علة الاحتياج هو الحدوث لا الامكان احتج
اهل الظاهر منهم بوجهين الاول ان العرض اسم لما يمتنع
بقاؤه بدلالة ماخذ الاشتقاق يقال عرض لفلان امر
يعني لا قرار له وهذا امر عارض وهذه الحالة ليست
باصلية بل عارضة ولهذا سمي السحاب عارضا وليس
اسما لما لا يقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقومه اذ ليس في
معناه اللغوي ما ينبي عن هذا المعنى الثاني انه لو بقي
فاما ببقاء محله فيلزم ان يدوم بدوامه لان الدوام هو
البقاء وان يتصف بسائر صفاته من التحيز والتقوم بالذات

وغير ذلك لكونهما من توابع البقا واما ببقا اخر فيلزم ان يمكن
بقاوه مع فناء المحل ضرورة انه لا تعلق لبقائه ببقائه
وكلا الوجهين في غاية الضعف لان العرض في اللغة
انما ينبي عن عدم الدوام لا عن عدم البقا في زمانين
فاكثر ولو سلم فلا يلزم في المعنى المصطلح عليه اعتبار هذا
المعنى بالكلية ولان بقاه ببقا اخر لا يستلزم امكان
بقائه مع فنا المحل لجواز ان يكون بقاوه مشروطا ببقا
المحل لوجوده بوجوده واحتج اهل التحقيق بوجهين
مذكورين مع ما يتعلق بهما في الاصل الثامن
ما مر من امتناع بقا الاعراض مطلقا هو مذهب
الاشاعرة وعليه يبتني كثير من مطالبهم قال البعض
والحق ان العلم ببقا بعض الاعراض من الالوان والاشكال
سيما الاعراض القائمة بالنفس كالعلوم والادراكات
وكثير من الملكات بمنزلة العلم ببقا بعض الاجسام
من غير تفرقة فان كان هذا ضروريا فكذا ذاك وان
كان ذاك باطلا فكذا هذا وليس التعويل في بقاء
الاعراض على محض المشاهدة او على قياسها على الاجسام
حتى يرد الاعتراض بان الامثال المتجددة على الاستمرار
قد تشاهد امرا مستمرا باقيا كالماء من الانبوب وبان
القياس على الجسم تمثيل بلا جامع ولا على انه لما جاز
وجود العرض في الزمان الثاني بطريق الاعادة مع تخلل
العدم فبدونه اولى لانه ممنوع بعد تسليم اعني

الملازمة

الملازمة ووضع الملزوم كما ان التعويل في بقا الاجسام
ليس على المشاهدة او الاستدلال بانه لولاه لبطل الموت
والحياة بنا على ان الحياة عبارة عن استمرار وجود
الحيوان والموت عن زوالها لجواز ان تكون الحياة تجدد
الامثال على الاستمرار والموت انقطاعه خاتمة
المقولات العشر عندهم عبارة عن الاعراض التسعة
والجوهر فالاعراض الاين وهو كون ما يقتضي نسبته الى
محله ويرادفه الكون والمتى وهو نسبة الشي الى زمان
والوضع وهو الهيئة الحاصلة بسبب نسبة اجزا الاشيا
بعضها الى بعض كالاستدارة والتربيع والركوع والسجود
والملك وهو نسبة الشي الى ما يلابسه بحيث ينتقل
بانتقاله كالتقمص والتختم والاضافة المتكررة كالاخوة
والابوة والبنوة وان يفعل وهو التاثير كاحراق النار
وان ينفعل وهو التاثر كاحتراق الخشبة بالنار والكيف
وهو عبارة عن الهيئة التي لا تقتضي قسمة ولا نسبة
كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والكم وهو كل
صفة يصح اعتبارها متصلا كالخط والسطح او منفصلا
كالعدد فالاول كالحاصل للاجسام وغيره كالثابت للازمان
والحركات والجوهر ما له قيام بذاته وعبارة
البعض اجناس الاعراض بحكم الاستقراء تسعة
الكم والكيف والاين والمتى والوضع والملك والاضافة
وان يفعل وان ينفعل فلو عثروا في ذلك على الاستقراء
واعترفوا بانه لا يمكن اثبات كونها البتة اقل

بيان المقولات العشر

او اكثر وبيان حقيقة الكم بالاصل والله اعلم وفي جواز
اعادة الزمن تبعا للذوات والاجسام المعادة فتعاد
بازمنتها واوقاتها كما تعاد بالوانها وهيئاتها
وامتناعها لما مر من لزوم اجتماع المتنافيات كالماضي
والحال والاستقبال وقد يجاب عنه بنظير مامر قولان
ارجحهما اولهما لورود ظاهر القران به قال تعالى كلما نضجت
جلودهم بدلناهم جلودا غيرها اذ المراد الغيرية بحسب الزمان
والا فالجلود هي الاولى باعيانها اذ هي التي عصت وتعاد
تاليفها اذا تفرقت واعيانها اذا اعدمت وفي الحديث
عن ابي موسى الاشعري ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال
ان الله عز وجل يبعث الايام يوم القيمة على هيئتها
ويبعث الجمعة زهراء منيرة اهلها محفوفون بها كالعروس
تهدى الى كريمها تضيء لهم يمشون في ضوئها الوانهم
كالثلج بياضا وريحهم يسطع كالمسك يخوضون في
جبال الكافور ينظر اليهم الثقلان ما يطرفون تعجبا
يدخلون الجنة لا يخالطهم احد الا المؤذنون المحتسبون
اسناده صحيح كما ذكره القرطبي وذكر ايضا حديث
ما من ليلة تاتي الا تنادي اعملوا فيّ ما استطعتم
من خير فلن ارجع اليكم الى يوم القيمة ذكره ابو نعيم
ومفهوم الغاية انها ترجع يوم القيمة تنبيهات
الاول تعرضه للزمان بناء على انه جوهر وليس بعرض واضح

واما

واما على انه عرض فلعله للتنصيص على الاعراض المقارنة
للبدن الغير القائمة به حيث كان لها دخل فيه بوجه من
الوجوه الثاني قد بسطنا الكلام بالاصل على الزمان
والذي ذهب اليه كثير من المتكلمين وينسب للاشاعرة
وقال ابن السبكي انه المختار انه مقارنة متوهم
لمتجدد معلوم ازالة للابهام فان الموهوم محل للابهام
فاذا قارنه المعلوم ازال ابهامه نحو آتيك عند طلوع
الشمس وخير منه ما عبر به في شرح المقاصد
من قوله هو متجدد معلوم يقدر به متجدد غير معلوم
كما يقال آتيك عند طلوع الشمس وربما ينعكس
بحسب علم المخاطب حتى لو علم وقت قدوم عمرو يقال
متى قدم زيد فيقال في جوابه حين قدم عمرو ولو علم
وقت قيام زيد وقال متى قدم عمرو يقال في جوابه
حين قام زيد وكذلك يختلف تقدير المتجددات باختلاف
ما يعتقد المقدر ظهوره عند المخاطب كما تقول العامة
اجلس يوما والقارئ اجلس بقدر ما تقرأ الفاتحة والكاتب
قدر ما تكتب صفحة والطباخ قدر ما تطبخ مرجل لحم والله اعلم
الثالث لا خفاء في ثبوت شيء ينتقل الجسم عنه واليه
ويسكن فيه ولا يسع معه غيره وهو المسمى بالمكان وفي
حقيقته مذاهب منها انه السطح الباطن من الجسم
الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي والى هذا ذهب
ارسطو واتباعه ومنها انه البعد الذي ينفذ
فيه بعد الجسم ويتحد به واليه ذهب كثير من الفلاسفة

والمتكلمين وزعموا ان مع البعد ما هو ذاتي يحل في الجسم ويقوم
به ويمتنع اجتماعه مع بعد اخر مماثل له قايم بذلك الجسم
وهو المسمى بالجسم التعليمي وفيه ما هو مفارق لا يلزم
يحل بل يحل فيه الجسم ويلاقيه بجملته ويجامعه بعد
الجسم منطبقا عليه متحدا به الا انه عند المتكلمين عدم
محض ونفي صرف يمكن ان لا يشغله شاغل وهو المعنى
بالفراغ المتوهم الذي لو لم يشغله شاغل لكان فارغا
وعند بعض الفلاسفة امتداد موجود قد يكون ذا ابعاد وقد
يكون اقل او اكثر وقد يتسع عما هو اصغر منه او اكبر وتوضيحه
انا اذا توهمنا خلو الاناء من الماء والهواء عرفنا فيما بين
اطرافه امتدادا قد يشغله الماء وقد يشغله الهواء كذا عند
الامتلاء ويسمونه البعد المفطور يعني انه مشهور مفطور
عليه البديهية لان كل احد يحكم بان الماء فيما بين اطراف
الاناء وقيل يعني انه ينشق فيدخل فيه الجسم لما انه البعد
ويعبر عنه افلاطون تارة بالهيولى لتوارد الاجسام عليه
توارد الصور على المادة وتارة بالصورة لكونه عبارة عن الابعاد
الممتدة في الجهات فهو بمنزلة الصورة الانفصالية الجسمية
التي بها يقبل الجسم الابعاد ويتميز عن المجردات وعلى هذا
لا يرد ما يقال ان امتناع كون حيز الجسم جزا منه في غاية الظهور
فكيف يذهب اليه العاقل ثم ان هذا البعد عند افلاطون
واتباعه يمتنع الخلو عن شاغل وعند البعض يمكن الخلو
عنه فاصحاب الخلا هم المتكلمون وبعض الفلاسفة فتلخص
ان ها هنا مقامين احدهما ان المكان هو السطح او البعد

الممتدة

وثانيها

وثانيهما ان الخلا ممكن او ممتنع وقد بسطنا تحقيق كل مقام
بادلته في الاصل الرابع الاصح ان النسب والاضافات
امور اعتبارية يعتبرها العقل بان يفرضها ويقدرها
فلا وجود لها الا في العقل الا الاين فان المتكلمين قالوا
بوجوده مع بقيتها وانكروا وجود ما عداه منها على ما
ذكر في المواقف وشرحه وقال الحكما ومعمر من قدماء
المعتزلة ملتزما للتسلسل مثبتا لاعراض غير متناهية
الاعراض النسبية موجودة في الخارج وهي سبعة
الاين وهو حصول الجسم في المكان والمتى وهو حصول
الجسم في الزمان والوضع وهو هيئة تعرض للجسم
باعتبار نسبة اجزائه بعضها الى بعض ونسبتها
الى الامور الخارجة عنه كالقيام والانتكاس والملك
وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار ما يحيط به وينتقل بانتقاله
كالتقمص والتعمم وان يفعل وهو تاثير الشي في غيره ما دام
موثرا وان ينفعل وهو تاثر الشي عن غيره ما دام يتاثر
كحال المسخن ما دام يسخن والمتسخن ما دام يتسخن
والاضافة وهي نسبة تعرض للشي بالقياس الى نسبة
اخرى كالابوة والبنوة واحتجاج الفريقين بالاصل الخامس
الاصح من مذاهب المتكلمين مذهب اهل السنة ان العرضين
المتحدي النوع لا يجتمعان في محل واحد خلافا للمعتزلة في
تجويزهم اجتماعهما فيه تمسكا بان الجسم المغموس
في الصبغ ليسود يعرض له سواد ثم اخر واخر الى ان
يبلغ غاية السواد بالمكث واجيب بان عروض السوادات

ليس علي وجه الاجتماع بل البدل فيجوز الاول ويخلفه الثاني
وهكذا وهذا الجواب مبني علي ما مر من مذهب الاشاعرة
وهو ان العرض لا يبقى زمانين السادس يمتنع خلو الجوهر
مطلقا مفردة كانت او مركبة عن جميع الاعراض بانه لا يقوم
به واحد منها بل يجب ان يقوم به عند وجوده شي منها
لانه لا يوجد بدون التشخص والتشخص انما هو بالاعراض
كما يمتنع علي الاجسام التداخل بان يدخل بعضها في بعض
علي وجه النفوذ فيه والملاقاة له باسره من غير زيادة
في الحجم وانساع في الحيز وانما امتنع عليها ذلك لئلا يلزم
مساواة الكل للجزء في العظم والمقدار وهو بديهي البطلان
السابع الجوهر غير مركب من الاعراض لقيامه
بنفسه وعدم قيامها بنفسها الثامن ابعاد الجسم
من الطول والعرض والعمق لها حدود واطراف
تنتهي اليها والحق انها منها وقيل اعراض تقوم
بها كما قرر في محله التاسع جميع انواع العرض
كانت مختصة بالحي او لا متناهية بحسب الوجود وهل
يمكن ان يوجد من العرض انواع غير متناهية بان يكون
في الامكان وجود اعراض نوعية مغايرة للاعراض
المعهودة الي غير النهاية وان لم تخرج منها الي الوجود الي
ما هو متناه او لا يمكن ذلك فيه خلاف ذهب اكثر المعتزلة
وكثير من الاشاعرة الي منعه نظرا الي ان كل عدد قابل للزيادة
والنقصان قطعا فهو متناه لان ما لا يتناهي لا يكون
قابلا لهما وذهب الجبائي واتباعه والقاضي

منا

منا في اجوبته الي جوازه اذ ليس عدد اولى به من عدد والحق
عند المحققين الوقف عن الجزم بالمنع او الجواز لضعف
المأخذين وجملة ما ذكرناه من الاعراض يحيط الواقف عليه
بمهمها في هذا الفن وبالله استعين ولما فرغ
من قصد ايراده من الحشر وتوابعه اورد الحساب لانه مما
يجب الايمان به ايضا وقدمه علي اخذ العباد الصحف
تقديم المقاصد علي الوسائل وان كان سابقا علي الحساب
بحسب الوقوع يوم القيامة فقال والحساب مصدر
حاسب قياسا وحسب الشي يحسبه بالضم اذا عده سماعا
واياه اعتمد من قال هو لغة العد وفي الاصطلاح
توقيف الله عباده قبل الانصراف من المحشر علي اعمالهم
خيرا كانت او شرا تفصيلا لا بالوزن الا من استثني
منهم وقد اختلف العلماء في معني كونه تعالي محاسبا
عباده علي ثلاثة اقوال احدها انه تعالي يعلمهم
ما لهم وما عليهم قال فخر الدين بان يخلق الله سبحانه في قلوبهم
علوما ضرورية بمقادير اعمالهم من الثواب والعقاب
وثانيها ونقل عن ابن عباس انه يوقف الله عباده بين
يديه ويؤتيهم كتب اعمالهم فيها سيئاتهم وحسناتهم
فيقول هذه سيئاتكم وقد تجاوزت عنها وهذه حسناتكم
وقد ضاعفتها لكم وثالثها ان يكلم الله عباده في شأن
اعمالهم وكيفية ما لها من الثواب والعقاب قال النجم اما
بان يسمعوا كلامه القديم او يسمعوا صوتا يدل عليه
يتولى تعالى خلقه في اذن كل واحد من المكلفين او في محل

بقرب من اذنه بحيث لا يبلغ قوة ذكر الصوت منع الغير من سماع
ما تكلم به انتهى قلت ولا شك في صحة شهادة الاثار الصحيحة
له واعلم ان كيفيات الحساب مختلفة واحواله
متباينة فمنه اليسير ومنه العسير ومنه السر ومنه
الجهر ومنه التكريم ومنه التوبيخ ومنه الفضل ومنه
العدل ويكون للمومن وللكافر وللانس والجن الا من
ورد الحديث باستثنائهم ففي حديث حذيفة اول من
يدخل الجنة من امتي سبعون الفا مع كل الف سبعون الفا
ليس عليهم حساب فالناس كما قال العلماء عند الحساب
ثلاث فرق فرقة لا يحاسبون اصلا وفرقة تحاسب حسابا
يسيرا وكلاهما من المومنين وفرقة تحاسب حسابا شديدا
يكون منها مسلم وكافر واذا كان من المومنين من يكون اذا نجا
الى رحمة الله تعالى فلا يبعد ان يكون من الكافر من هو اذا
الى غضب الله فيدخله النار بغير حساب واذا عرفت
ان القيمة مواطن شتى سهل عليك الجمع بين وقفوهم
انهم مسئولون وبين ولا يسئل عن ذنوبهم المجرمون وبين
كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وبين يعرف المجرمون
بسيماهم فيوخذ بالنواصي والاقدام وبين فوربك
لنسألنهم اجمعين عما كانوا يعملون وفي الاصل من هذا الباب
العجب العجاب وكم انف في حساب الاطفال والبله
والمجانين واهل الفترة على نص صريح والاصح ان
الناس يدعون يوم القيمة بابائهم وقيل بامهاتهم
وبسطه بالاصل حق اي ثابت بالكتاب ان الله

سريع

سريع الحساب ثم ان علينا حسابهم وثابت بالسنة ومنها
حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا وثابت بالاجماع الواقع
بين المسلمين على تحققه واعتباره وثابت بالعقل لانه
من الامور الممكنة التي اخبر بها الصادق وكل ما هو كذلك
فهو ثابت والحكمة في الحساب مع علمه سبحانه
بكل شيء اظهار تفاوت مراتب ارباب الكمال وفضائح
ارباب الضلال وقوله وما يليق ان يقع في امر حق
وقوعه ارتياب ولا بالازم تمام ارتكاب افعال تنافي
التصديق به الظاهر انه تكملة للتوكيد والنخ بعض
واشار الى اهم ثمرات الحساب بقوله تجزا السيات
جمع سيئة وهي ما يذم فاعله شرعا من ساء يسوء اذا احزن
سميت بذلك لان فاعلها يساء بها يوم القيمة عند
المقابلة عليها ادغمت فيها الياء في الواو بعد قلبها ياء
لاجتماعها معها ساكنة عنده اي الله متعلق بادخلت
عليه الفاء اي واذا وقع حساب العباد فجزاء السيات عند الله
ان وقعت عليها المواخذة مقدر بالمثل لانها تعد لا جزا
وفاقا تحسبه عليه تعالى بمقدارها سوى عملوها او صدر
عنهم ما يوجب طرحها عليهم صغيرة كانت او كبيرة من غير
زيادة لطفا من الله بهم واحسانا منه اليهم والحسنات
المقبولة الاصلية قيل المعمولة لهم او في حكمها لا المأخوذة
في نظير ظلم اتهم كما يأتي جمع حسنة وهي ما يحمد فاعله
شرعا سميت بذلك لحسن وجه صاحبها عند رويتها
ضوعفت اي كثر الله ثوابها الى افراد كل فرد منها بعدل

ثواب مثل تلك الحسنة لو لم تضاعف وتكثّر ومنه استعمال التضعيف
في مطلق التكثير قول الخليل التضعيف ان يزاد على اصل الشي
فيجعل مثلين او اكثر وكذلك الاضعاف والمضاعفة يقال
ضعّفت الشي واضعفته وضاعفته بمعنى وضعف
الشي مثله وضعفاه مثلاه واضعافه امثاله وقوله
بالفضل ايه العطا لا عن وجوب ولا عن ايجاب عاملة ضوعفت
لمن قال بشي مما ذكر ولا يخفى الكلام الى اصل صدور الحسنة
عنه تعالى اما بالنظر لوعده تعالى عليها بالمضاعفة فهي
واجبة بالوعد قطعا وبهذه الجملة يجب اعتقاد مضمونها
كما صرح به بعضهم لثبوت التضعيف في قوله تعالى من جا
بالحسنة فله عشر امثالها ومن جا بالسيئة فلا يجزى الا مثلها
وان تك حسنة يضاعفها وفي الصحيحين عن ابن عباس عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم ان الله كتب الحسنات والسيئات ثم بين
ذلك فمن همّ بحسنة فلم يعملها كتبها الله عنده حسنة كاملة
وان همّ بها فعملها كتبها الله عنده عشر حسنات الى سبعمائة
ضعف الى اضعاف كثيرة وان همّ بسيئة فلم يعملها
كتبها الله عنده حسنة كاملة وان همّ بها فعملها كتبت
سيئة واحدة وفي صحيح ابن حبان لما نزل مثل الذين ينفقون
اموالهم في سبيل الله كمثل حبة انبتت سبع سنابل في كل سنبلة
مائة حبة الاية قال صلى الله عليه وسلم رب زد امتي فنزل
من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له اضعافا
كثيرة فقال رب زد امتي فنزل انما يوفى الصابرون
اجرهم بغير حساب واخرج احمد ان الله يضاعف

الحسنة

الحسنة الى الف الف حسنة ثم تلى ابو هريرة وان تك حسنة
يضاعفها ويؤت من لدنه اجرا عظيما قال واذا قال الله اجرا
عظيما فمن يقدر قدره تنبيهات الاول
قال السيوطي يوسف بن عمر تضعيف الحسنات مخصوص بهذه
الامة ولم يكن لغيرها من ساير الامم الثاني التضعيف
انما هو في الحسنات المفعولة ولو بواسطة كما علم مما
بسطناه في الاصل فلو هم بحسنة فلم يعملها لمانع كتبت
له واحدة ويجزى عليها من غير تضعيف كما لا يكون
الا لاجزاء عبادة تمت فلا تضعيف في تسبيح وخشوع وتكبير
وقراءة في ركعة من صلاة قطعها المصلي كما حكى عليه بعضهم
الاجماع وظاهره ولو لم يتسبب في قطعها نعم الثواب
المجازى به على الحسنة يجوز ان تضاعف افراده فقط قال
القرطبي في شرح مسلم في حديث من قال لا اله الا الله وحده
لا شريك له له الملك وله الحمد كانت له عدل عشر رقاب
وكتب له مائة حسنة ومحيت عنه مائة سيئة وكانت له حرزا
من الشيطان يومه ذلك الحديث مانصه ثم تضاعف
كل حسنة من المائة بعشر وهو صريح فيما قلناه وكذا ما قاله
العيني في الصدقة بالدرهم كما بيناه بالاصل الثالث المضاعفة
انما تكون في الاخرة لمن جا بها خالصة مقبولة لان الله
تعالى قال من جا بالحسنة ولم يقل من عمل وتجامع السيئة
تارة بالعمل وتارة بالمجي الرابع اضطرب كلامهم
في حد المضاعفة العامة التي لا يختص بها احد عن غيره
ولا يراعى فيها زمان ولا مكان ولا يعتبر فيها تفاوت الاحوال

فقيل العشر المذكورة في القران والحديث وقيل هي والسبعماية
المضروب بها المثل في القران ويكون من باب الاخبار بالاكثر
بعد الاخبار بالاقل وعليه فالعشرة مندرجة في السبعماية
كما هي عادة العرب ويحتمل زيادتها عليها وممن جزم
بالاول النووي والهيتمي وممن جزم بالثاني بعضهم
والحق ان غاية التضعيف ليست محصورة بحد ولا مقدرة
بعد لقوله تعالى والله يضاعف لمن يشا وقوله فيضاعفه
له اضعافا كثيرة وفي حديث البخاري كتب الله له عشر
حسنات الى سبع ماية ضعف الى اضعاف كثيرة وقد اتينا
في الاصل من البحث بالعجاب ومن المهمات بالعجب العجاب
مما لا يجمعه مجاز واحد غير مجمله من كتاب ثم استانف
علي طريق النحاة فقوله وبسبب اجتناب اي هجر المكلف
ومجانبته للذنوب الكباير جمع كبيرة وسياتي تعريفها
في مبحث انقسام الذنوب الي صغاير وكباير وتقدم وجه
المعمول علي عامله الذي هو تغفر ذنوب صغاير
اكتسبها واجترحها عملا بقوله تعالى ان تجتنبوا كباير
ما تنهون عنه نكفر عنكم سياتكم تنبيهات الاول
هذا الحكم مما اختلف فيه فذهب بعض المعتزلة وجماعة
من الفقها والمحدثين الي ان المكلف اذا اجتنب الكباير
كفرت صغايره قطعا ولم تجز تعذيبه عليها لا بمعنى
الامتناع العقلي بل لورود الادلة السمعية به
وذهب ايمة الكلام الي ان ذلك الحكم ظني يقوي فيه الرجا
تمسكا بانا لو قطعنا لمجتنب الكباير بتكفير صغايره

بالاجتناب

بالاجتناب لكانت له في حكم المباح الذي يقطع بانه لا تباعة
فيه وذلك نقض لعرى الشريعة وفيه نظر واجابوا
عن متمسك الاولين بان الكبيرة في الاية محمولة علي الكفر لاطلاقها
فيها والفرد عند اطلاقه يحمل علي الكامل من نوعه ورد بان
الكفر كبيرة واحدة وقد جمع الكباير في الاية فيدل علي ارادة
انواع الذنوب واجيب بان الجمع في الاية منظور فيه
لتعدد انواع الكفر من تهود وتنصر وتمجس ولو قلنا بانه
ملة واحدة من حيث الحكم او لتعدد افراده الغايبة بافراد
المكلفين وما ذهب اليه المتكلمون هو الذي لا غبار
عليه كما في الاصل بيانه واعلم ان النزاع انما هو في
قطعية التكفير وظنيته لا في جواز تكفير الصغاير باجتناب
الكباير فانه ليس محل خلاف لاحد ومبنى النزاع هل يجوز
العقاب علي الصغيرة اولا والحق جوازه والله اعلم الثاني
الصواب انه لا يشترط في غفران تلك الصغاير ان تكون مقدمات
للكباير المجتنبة بل الصغاير التي لا تتبع كبيرة عند اجتناب
جنس الكباير كذلك كما ان الصواب ان المراد من الاجتناب
ما يعم التوبة بعد الملابسة الثالث قيد ابن عطية
المسئلة بمن اتى بالفرايض ولفظ القرطبي فدل القران على ان
في الذنوب صغاير وكباير خلافا لمن قال كلها كباير حسب
ما بيناه في تفسير سورة النسا وان الصغاير كاللمسة والنظرة
تكفر باجتناب الكباير قطعا بوعده الصدق وقوله الحق
لا انه يجب عليه ذلك لكن بضميمة اخرى الي الاجتناب وهي
اقامة الفرايض لقوله صلى الله عليه وسلم ما من عبد يودي
الصلوات الخمس ويصوم رمضان ويجتنب الكباير السبع

الا فتحت له ثمانية ابواب الجنة يوم القيمة حتي انها
لتضعف ثم تلى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه الاية
وفي مسلم عن ابي هريرة عنه صلى الله عليه وسلم الصلوات
الخمس والجمعة الي الجمعة ورمضان الي رمضان مكفرات
لما بينهن اذا اجتنب الكبائر على هذا جماعة اهل
التاويل وجماعة الفقها وهذا الصحيح في الباب
واما الكبائر فلا يكفرها الا التوبة منها والاقلاع
عنها كما بيناه انتهى ولعل اجتناب الكبائر
تتضمن هذا القيد لان المراد به اجتناب جنس
الكبائر كان ترك الصغيرة اولا ولا شك ان من اخل
بتضييع الفرائض لا يصدق عليه انه اجتنب الكبائر
بهذا المعنى والله اعلم ولما خاف ان يتوهم من
ظاهر الترتيب السابق حصر تكفير الصغائر في
اجتناب الكبائر وهو غير منحصر فيه ذكر ان الحسنات
ايضا مكفرة للسيئات كما قال الله تعالى ان الحسنات
يذهبن السيئات وفي الحديث الصلوات الخمس
والجمعة الي الجمعة ورمضان الي رمضان مكفرات
لما بينهن ما اجتنب الكبائر اشار اليه بقوله
وجا في مسلم عن حمران مولى عثمان ابن عفان
رضي الله عنه ان عثمان رضي الله عنه دعا بوضوء
فتوضا فغسل كفيه ثلاث مرات ثم مضمض واستنثر
ثم غسل وجهه ثلاث مرات ثم غسل يده اليمنى الي
المرفق ثلاث مرات ثم غسل يده اليسرى مثل ذلك

ثم مسح

ثم مسح براسه ثم غسل رجله اليمنى الى الكعبين ثلاثا
ثم غسل اليسرى مثل ذلك ثم قال رايت رسول الله
صلى الله عليه وسلم توضا نحو وضوئي هذا ثم قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم من توضا نحو وضوئي هذا ثم
قام فركع ركعتين لا يحدث فيهما نفسه غفر له ما تقدم
من ذنبه وفي رواية لا يتوضا رجل مسلم فيحسن الوضوء
فيصلي صلاة الا غفر له ما بينه وبين الصلاة التي تليها
وحاصل هذا ان الوضوء يكفر الصغائر كالاجتناب
وكذا الصلوات الخمس وكذا رمضان وكذا الحج المبرور
ولا اشكال في توجه سوال على هذا لان هذه المكفرات
لا يبقى بعدها ما يكفره الاجتناب بل لا يبقى ما يكفره
بعضها لكفاية البعض الاخر في استيعابه واجاب
النعدي رحمه الله بما حاصله ان كل واحد من هذه
الامور صالح للتكفير فان وجد ما يكفره من الصغائر
كفره وان لم يصادف صغيرة ولا كبيرة كتب له به حسنات
ورفعت به درجات وان صادف كبيرة او كبائر ولم
يصادف صغيرة رجونا ان يخفف عنه من الكبائر انتهى
واعترضه ابن سيد الناس بوجهين الاول ان
تكفير الذنوب والثواب المترتب على الطاعات امر
امر توقيفي ليس للظن فيه مجال والثاني ان النص
الوارد باشتراط اجتناب الكبائر كما قدمناه من
حديث الصحيح يرده والذي نقله المحققون
ان الكبائر لا يكفرها الا التوبة انتهى وقد تابع القرطبي

قوله لا يحدث فيهما نفسه اي بشيء

النووي على ما ذهب اليه حيث قال لا يبعد في ان يكون
بعض الاشخاص تكفر له بذكر الكبائر والصغائر بحسب
ما يحضره من الاخلاص ويزيد عليه من الاحسان والاداب
وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ومن قال بما قاله
النووي ايضا ابن العربي حيث قال ولو وقعت الطهارة
باطنا بتطهير القلب عن اوضار المعاصي وظاهرا باستعمال
الما على الجوارح كما شرط الشرع واقترنت به صلاة جرد
فيها القلب عن علايق الدنيا وطروق الخواطر واجتمع
الفكر على اجزا العبادة كما انعقد عليه احرامها واستمرت
الحالة كذلك حتى تخرج بالتسليم عنها فان الكبائر تغفر
وجملة المعاصي والحالة هذه تكفر وكذلك كان وضوء السلف
انتهى على ان القرطبي قال لا مانع من تخفيف العذاب بعذاب
الكافر بشفاعة او نحوها والممتنع انما هو غفران الله
الشرك لا تخفيفه اياه واجاب البلقيني كمن
اصل السؤال بان الناس اقسام من لا صغائر له ولا كبائر
وهذا له رفع الدرجات ومن له الصغائر فقط بلا اصرار
فهي المكفرة باجتناب الكبائر الى موافات الموت على الايمان
ومن له الصغائر مع الاصرار فهي التي تكفر بالاعمال الصالحة
كالصلوات والصوم وصوم يوم عرفة وعاشورا ومن له
الكبائر مع الصغائر فالمكفر عنه الصغائر فقط ومن له كبائر
فقط فيكفر منها على قدر ما كان يكفر من الصغائر انتهى
ويعلم ما فيه من كلام ابن عطية الاتي واجاب شيخ
الاسلام الانصاري بانه لا مانع من ذلك في الاسباب المعرفة

لانها

لانها علامات لا موثرات حقيقة فكما لا يمتنع ان يكون للشي
علامات متعددة لا مانع ان يكون للشي مكفرات متعددة
ويجوز بهذا المعنى اجتماع عدة اسباب على مسبب واحد
كما هنا والله اعلم تنبيهات الاول حكى ابن
عطية عن جمهور اهل السنة ان شرط تكفير الاعمال الصالحة
للصغائر ان تجتنب الكبائر كما مر فان لم تجتنب لم تكفر
شيا بالكلية وقال الحذاق انها تكفر الصغائر ما لم يصر
عليها سوا اجتنب الكبائر ام لا ولا تكفر شيا من الكبائر
انتهى وفيه نظر لما مر انفا الثاني ليس تكفير
الاعمال الصالحة للصغائر عبارة عن اسقاطها ثوابها
في تطهيرها بل هو عبارة عن عدم المواخذة بها مع بقاء
ثواب تلك الاعمال ولا حاجة حينئذ لاعتبار مراعاة
الجهتين في الفعل ليكون رافعا للدرجات مكفرا للسيات
كما يعلم من مراجعة الاصل الثالث قال القرافي في
قواعده اعلم ان كثيرا من الناس يعتقد ان المصايب
سبب في رفع الدرجات وحصول المثوبات وليس كذلك
بل تحرير الفرق بين اسباب المثوبات وانواع المكفرات
ان المثوبة لها شرطان احدهما ان تكون من كسب
العبد ومقدوره فما لا كسب فيه وليس هو في قدرته
او هو من جنس مقدوره الا انه لم يقع بمقدوره كالجناية
على عضو من اعضائه لا مثوبة فيه واصل ذلك قوله تعالى
عز وجل وان ليس للانسان الا ما سعى فحصر ماله فيما
هو من سعيه وكسبه وقوله عز وجل انما تجزون ما كنتم

تعلمون فحصل الجزا فيما هو معمول لنا مفعول وثانيهما
ان يكون ذلك المكتسب مامورا به فما لا امر فيه لا ثواب فيه
كالافعال قبل البعثة وكافعال الحيوانات العجماوات
مكتسبة لها ومرادة وواقعة باختيارها ولا ثواب
لها فيها لعدم الامر بها وكذلك الموتى يسمعون في قبورهم
المواعظ والقران والذكر والتسبيح والتهليل ولا ثواب
لهم فيه على الصحيح لانهم غير مامورين بعد الموت ولا منهيين
فلا اثم ولا ثواب لعدم الامر والنهي واما المكفرات
فلا يشترط فيها شيء من ذلك بل قد تكون كذلك مكتسبة
مقدورة من باب الحسنات لقوله تعالى ان الحسنات
يذهبن السيئات وقد لا تكون كذلك كما تكفر الغات
والعقوبات السيئات وتمحوا اثارها ومن ذلك المصايب
المولمات لقوله تعالى وما اصابكم من مصيبة فبما كسبت
ايديكم ويعفوا عن كثير ولقوله عليه السلام لا يصيب المومن
وصب ولا نصب حتى الشوكة يشاكها الا كفر به من
ذنوبه فالمصيبة كفارة للذنوب جزما سوا اقترن
بها الصبر او التسخط او الرضى فالتسخط معصية
اخرى ونعني بالتسخط عدم الرضا بالقضا لا التالم
من المقضيات والصبر قربة من القرب الجميلة فاذا
تسخط جعلت سيئة ثم قد تكون هذه السيئة قدر
السيئة التي كفرت بالمصيبة او اقل او اعظم بحسب كثرة

التسخط

التسخط وقلته وعظم المصيبة وصغرها فان المصيبة
العظيمة تكفر من السيئات اكثر من المصيبة اليسيرة فالتكفير
واقع قطعا تسخط المصاب او صبر غير انه ان صبر اجتمع
التكفير والاجر وان تسخط فقد يعود الذي كفر بالمصيبة
بما جناه من التسخط او اقل منه او اكثر وعلى هذا يحمل
ما في بعض الاحاديث من ترتيب المثوبات على المصايب
اي اذا صبروا والا فالمصيبة لا ثواب فيها قطعا من جهة
انها مصيبة لانها غير مكتسبة والتكفير يقع بالمكتسب
وغير المكتسب ومنه قوله عليه الصلاة والسلام في مسلم
وغيره لا يموت لاحد الكن ثلاثة من الولد الا كن لها
حجابا من النار قال قلت او اثنان يا رسول الله قال او اثنان
فخلت انه لو قلت له او واحد لقال او واحد فالحجاب راجع
لمعنى التكفير اي تكفر مصيبته بفقد الولد
ذنوبا كان شانها ان تدخلها النار فلما كفرت تلك
الذنوب بطل دخول النار بسببها فصارت المصيبة من هذه
الحيثية كالحجاب المانع من دخول النار من جهة مجاز التشبيه
واعلم ان التكفير في موت الاولاد ونحوهم انما هو بسبب
الالم الداخل على القلب من فقد المحبوب فان كثر كثر التكفير
وان قل قل التكفير على قدر نفاسة الولد في صفاته ونفاسته
في بره واحواله فان كان الولد مكروها يسر بفقده فلا
كفارة بفقده البتة وانما اطلق رسول الله صلى الله
عليه وسلم التكفير بموت الاولاد بناء على الغالب انه يولم
فظهر لك الفرق بين المكفرات واسباب المثوبات

بهذه التقارير والمباحث وعلى هذا البيان لا يجوز
ان تقول لمصاب بمرض او فقد محبوب او نحوه كم جعل الله
كم هذه المصيبة كفارة لانها كفارة قطعا والدعا بتحصيل
الحاصل حرام لا يجوز لانه قلة ادب مع الله عز وجل
بل تقول اللهم عظم له الكفارة فان تعظيمها لم يعلم ثبوته
بخلاف اصل التكفير فانه معلوم لنا بالنصوص الواردة
في الكتاب والسنة فلا يجوز طلبه فاعلم ذلك فيه وفي
نظايره انتهى كلام الشهاب القرافي بنصه وفيه
نظر فان المعلوم لنا ثبوت مطلق التكفير لجنس المصيبة
لا لخصوص هذه التي ندعو بجعلها من افراد ذلك الجنس
بحسب علمه تعالى فان قلت فهل يرد ما قرره
من الفرق بين الكفارات واسباب المثوبات قوله تعالى
ذلك بانهم لا يصيبهم ظما ولا نصب ولا مخمصة في سبيل
الله ولا يطئون موطئا يغيظ الكفار ولا ينالون من عدو
نيلا الا كتب لهم به عمل صالح فانه صريح في استحقاق
الثواب على ما ليس مكسوبا لهم قلت لا لان هذه
الامور لما كانت ناشئة عن مكسوبهم الاختياري
وهو توجههم لقتال الاعدا والكفار نزلت منزلة افعال
اختيارية مكسوبة لهم نعم يرد الاحاديث الصحيحة
في مسلم ما من مسلم يشاك بشوكة فما فوقها الا كتبت
له بها درجة ومحيت عنه بها خطيئة وفي لفظ
ما يصيب المومن شوكة فما فوقها الا رفعه الله بها درجة

وحط عنه

وحط عنه بها خطيئة وغيرهما من الاحاديث الصريحة
في رد دعواه فقال النووي في هذه الاحاديث بشارة
عظيمة للمسلمين فانه قل ان ينفك الواحد منهم ساعة عن
شي من هذه الامور وفيه تكفير الخطايا بالامراض
والاسقام ومصايب الدنيا وهمومها وان قلت مشقته
وفيها رفع الدرجات بهذه الامور وزيادة
الحسنات وهذا هو الصحيح الذي عليه جماهير
العلما وحكى القاضي عن بعضهم انها تكفر الخطايا فقط ولا
ترفع درجة ولا يكتب بها اجر ولا حسنة قال وروي نحوه
عن ابن مسعود قال الوجع لا يكتب به اجر لكن تكفر به
الخطايا واعتمد على الاحاديث التي فيها تكفير الخطايا
فقط ولم تبلغه هذه الاحاديث التي ذكرها مسلم المصرحة
برفع الدرجات وكتب الحسنات انتهى فان قلت
فما الجواب عن قوله ان المثوبة لها شرطان الخ قلت
المنع فانا لا نعرف هذين الشرطين الا في المكلف به فانهم
شرطوا فيه ان يكون فعلا اختياريا لا فيما يثاب عليه العبد
وما نقدم ما بين القاضيين فما ظنه الكثير من الناس ليس
به باس عند الباحثين الاكياس وقد كشف الغيب انه لم
يتخلف الشر مما ذهب اليه ابن مسعود ومن تبعه ممن لم
تبلغه تلك الاحاديث فصار لعدم الوقوف عليها احاديث
والحمد لله رب العالمين الرابع قال ابن حجر الهيتمي
الاصح ان الحدود بمجردها كفارة كما صرح به حديث مسلم
اي بالنسبة لذات الذنب اما بالنسبة لترك التوبة

منه فهو معصية لا يكفرها الحد وربما يجمع بهذا بين
هذا القول وقول اجمع ان اقامته ليست كفارة بل لابد
معها من التوبة ولما اسلف الكلام على الحشر
والحساب وحقيقتهما ووجوب الايمان بهما شرع في
الكلام على وجوب الايمان بزمانهما واهواله فقال
واليوم هو من الاسماء الشاذة التي فاؤها وعينها
حرفا علة كويل وويح وويب وويس وبين اسم مكان
ويوح اسم للشمس الآن ما فاؤه واو احق منها فاؤه يا
والحق انه لا نظير له في هذا وفي الاصل نزاع في يوح فراجعه
والآخر يدرج الهمزة نعت لليوم وهو احد اسماء القيامة
وفي تفسير القاضي والمراد باليوم الآخر من وقت الحشر
الى ما لا ينتهي او الى ان يدخل اهل الجنة الجنة واهل النار
النار سمي بذلك لانه آخر الاوقات المحدودة التنتهي
وقال غيره سمي يوم القيامة اليوم الآخر لانه لا ليل بعده
وقيل لانه آخر ايام الدنيا وفيه نظر قال الغزالي وصف
الله سبحانه بعض دواهيها واكثر من اساميها لتقف بكثرة
على كثرة معانيها فليس المقصود تكثير الاسماء والالقاب
بل الغرض تنبيه أولي الالباب فتحت كل اسم من اسماء
القيامة سر وفي كل نعت من نعوتها معنى خاص فنبه
بالاسماء على تذكر معانيها قال القرطبي وكلما عظم
شأنه تعددت صفاته وكثرت اسماؤه وهذا جميع
كلام العرب الا ترى ان السيف لما عظم عندهم موقعه
وتاكد نفعه لديهم وموقعه جمعوا له خمسمائة اسم
وكذلك

وكذلك القيامة لما عظمت احوالها وجلت اهوالها
سماها سبحانه باسماء كثيرة باعتبار كثرة تلك الاحوال
وتعدد تلك الاحوال فتنزل كل حال منها منزلة يوم
وكل هول منها منزلة زمان مستقل عند القوم فهي
القيامة ويوم الحسرة ويوم الندامة ويوم الحاقة
ويوم المحاسبة ويوم المسابلة ويوم المسابقة
ويوم الطامة ويوم المناقشة ويوم المنافسة
ويوم الزلزلة ويوم التلاق ويوم الدمدمة
ويوم الصاعقة ويوم الواقعة ويوم القصاص
ويوم القارعة ويوم الرادفة ويوم الراجفة ويوم
المآب ويوم الحساب الى ما يزيد على مائة اسم انتهى ولنتوقفها
بالاصل وهاهنا تنبيهات **الاول** كما يجب الايمان
بالقيامة واليوم الآخر يجب الايمان ايضا بما تواتر
مما اخبر به النبي صلى الله عليه وسلم من علاماتها اذ هي
من الغيب الذي اخبر عنه صلى الله عليه وسلم **وقد**
رأينا ان نذكر حديثا غريبا جامعا لغالب ما جاءت
به الاحاديث المتفرقة والعمدة عليها لا عليه وانما
قصدنا التبرك بسرده لها فقط فهو خير من تعبيرنا
عنها ففي بعض الاحاديث انها عشر وفي بعضها
خمسة عشر وفي بعضها عشرون وفي بعضها نيف وسبعون
ولا تخالف ولا حصر لان مفهوم العدد لا يفيده والاعلام

مستقل
على اسماء يوم القيامة
على ما تواتر من علامات الساعة

بالاكثر يعد الاعلام بالاقل جابر على ان العلامات تتفاوت
عظما والله اعلم وذلك حديث حذيفة
ابن اليمان اخرج ابو نعيم الحافظ عن فراج بن
فضالة عن عبد الله ابن عمر عن حذيفة بن اليمان قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اقتراب الساعة
اثنان وسبعون خصلة اذا رايتم الناس اماتوا الصلاة
واضاعوا الامانة واكلوا الربا واستحلوا الكذب واستخفوا
بالدما واشتغلوا بالدنيا وباعوا الدين بالدنيا وتقطعت
الارحام وكان الحكم ضعفا والكذب صدقا والحرير لباسا
وظهر الجور وكثر الطلاق وموت الفجاة وائتمن
الخائن وخون الامين وصدق الكاذب وكذب الصادق
وكثر القذف وكان المطر قيظا والولد غيظا وفاض
اللئام فيضا وغاض الكرام غيضا وكان الامرا فجرا
والوزرا كذبة والعرفا ظلمة والقرا فسقة وقد لبسوا
مسوك الضان وقلوبهم انتن من الجيف وامر من الصبر يغشيهم
الله عند ذلك فتنة يتهاوكون فيها تهاوك اليهود
الظلمة وظهرت الصفرا وطلبت البيضا وكثر الظلم
وقل الامر بالمعروف وقلت الامرا وحليت المصاحف
وصورت المساجد وطولت المنابر وخربت القبور
وشربت الخمور وعطلت الحدود وولدت الامة ربتها
ورايت الحفاة الرعاة العراة قد صاروا ملوكا وشاركت
المراة زوجها في التجارة وتشبه الرجال بالنسا والنسا
بالرجال وحلف بالله باطلا وشهد المومن من غير
ان يستشهد

ان يستشهد وتسلم للمعرفة وتفقه لغير الدين وطلبت الدنيا
بعمل الاخرة واتخذ المغنم دولا والامانة مغنما والزكاة
مغرما وكان زعيم القوم ارذلهم وعق الرجل اباه وجفا
امه وبر صديقه واطاع زوجته وعلت اصوات الفسقة
في المساجد واتخذت القينات والمعازف وشربت
الخمور في الطرق واتخذ الظلم فخرا وبيع الحكم وكثر الشرط
واتخذ القران مزامير وجلود السباع صفافا والمساجد
طرقا ولعن اخر هذه الامة اولها فارتقبوا
عند ذلك ريحا حمرا وخسفا ومسخا وقذفا وايات
انتهى وهذه العلامات كلها بعيدة منها
وقد وجدت او غالبها وهناك علامات
قريبة من الساعة اذا وجدت اولاها فالباقي على اثرها
ففي صحيح مسلم والترمذي وابن ماجة وغيرها واللفظ
لمسلم عن حذيفة قال اطلع لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم
من غرفة ونحن نتذاكر الساعة فقال لا تقوم الساعة
حتى تكون عشر ايات طلوع الشمس من مغربها والدجال
والدخان والدابة وياجوج وماجوج وخروج عيسى بن مريم
وثلاث خسوفات خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف
بجزيرة العرب ونار تخرج من قعر عدن ابين تسوق الناس
الى المحشر تبيت معهم اذا باتوا وتقيل معهم واخرجه
القتيبي بنحوه في عيون الاخبار لكنه بلفظ ثم المرتبة
في المعاطيف كلها والله اعلم الثاني لم يتبع ترتيب
هذه العلامات الاتي حديث حذيفة عند القتيبي في عيون الاخبار

تنبيه على علامات الساعة القريبة منها

وهو معارض بروايته الاخرى التي قال القرطبي فيها
ووقع في هذا الحديث دابة الارض قبل ياجوج وماجوج
وليس كذلك فان اول الايات ظهور الدجال ثم نزول
عيسى عليه السلام ثم خروج ياجوج وماجوج ثم دابة
الارض ثم طلوع الشمس من مغربها ولم يقبل بعد
ذلك لكافر ولا لفاسق توبة وازيل الخطاب
والتكليف عنهم ثم تقوم الساعة على اثر ذلك قريبا
هكذا ذكره بعض العلما انتهى وورد عند مسلم ان
اولها طلوع الشمس من مغربها وفي البخاري اول على حديث البخاري
شرط الساعة نار تحشر الناس من المشرق الى المغرب
والحق ما ذكره في فصل اخر ان اول العلامات
الخسوفات وان خروج الدجال قبل طلوع الشمس
من مغربها على الاصح قال الرسول عليه الصلاة والسلام
ان الدجال خارج فيكم لا محالة الحديث بطوله وفيه
ان اليهود يومنون بعيسى فلو كانت الشمس طلعت
قبل من مغربها لم ينفع اليهود ايمانهم بعيسى عليه
السلام ولو لم ينفعهم لما صار الدين واحدا بالاسلام
من اسلم منهم انتهى والله اعلم الثالث ذهب قوم
الى ان بنزول عيسى عليه السلام يرتفع التكليف لئلا
يكون رسولا الى اهل ذلك الزمان وهو فاسد لانه اذا
نزل لا ينزل بشريعة مجددة وانما يكون متعبدا بشريعة
نبينا صلى الله عليه وسلم وفي الحديث لو كان موسى حيا

ما وسعه

ما وسعه الا اتباعي فيكون مقررا لهذه الشريعة ويكون
اماما للمسلمين مقيما الشريعة كسيد المرسلين وحكما
بين المومنين لما علمه الله تعالى من احكام الشريعة في هذه
السما قبل ان ينزل ما يحتاج اليه من علوم هذه الشريعة
ما يحكم به بين الناس وما يعمل به في نفسه والله اعلم
الرابع وقع في التذكرة في محل ان المسيح عليه
السلام اذا مات دفن مع امه بارض المقدس التي
بها الانبيا من اقاربه عليه الصلاة والسلام ووقع
في محل اخر انه يدفن بالروضة الشريفة بعد ان يقبض
نهارا وهو ساجد ويدفن بجوار الجناب الشريف
عليه افضل الصلاة والسلام الخامس اذا طلعت
الشمس من مغربها امتنع قبول التوبة حينئذ قال العلما
لان الناس حينئذ يخلص الى قلوبهم من الفزع ما تخمد
به كل شهوة وتفتر به كل قوة فيصيروا لتيقنهم
بالقيمة كحال من حضرته الوفاة واخذ في النزع وانتهت
روحه الى حلقومه ومن هذه حاله لا تقبل له توبة
لانه عاين الحق وراى مقعده من الجنة او النار
فالمشاهد لطلوع الشمس مثله قال القرطبي وعلى هذا
ينبغي ان تكون توبة كل من شاهد ذلك او كان كالمشاهد
له مردودة ما عاش لان علمه بربه وبنبيه والوعد
والوعيد صار ضروريا فان امتدت ايام الدنيا الى
ان ينسى الناس من هذا الامر العظيم ما كان وصار
الحديث عنه قليلا بين الناس رجعت الوحدانات وانقطع التواتر

والعيان فمن اسلم في ذلك الوقت او تاب قبل منه والله اعلم
وصرايح الآثار وظواهر الاخبار كما قاله بن حجر
خلافه كما هو ظاهر وانه في عموم الكفار والفساق وذكر
القرطبي ايضا انه يحتمل ان يكون رد التوبة والايمان على
من آمن وتاب من المنكرين لطلوعها من مغربها المكذبين
لخبره عليه السلام فاما المصدقون بذلك فانه تقبل توبتهم
وينفعهم ايمانهم قبل ذلك وروى عن ابن عباس انه قال
لا يقبل من كافر عمل ولا توبة اذا اسلم حين يراها الا من
كان صغيرا يومئذ فانه لو اسلم بعد ذلك قبل منه ومن كان
مومنا مذنبا فتاب من الذنب قبل منه وروى عن عمران
بن حصين انه قال انما لم تقبل من وقت الطلوع حتى تكون
صيحة فيهلك فيها كثير من الناس فمن اسلم او تاب في ذلك
الوقت وهلك لم تقبل توبته ومن تاب بعد ذلك قبلت
توبته ذكره ابو الليث السمرقندي في تفسيره والله اعلم
السادس قيل ان الحكمة في طلوع الشمس من مغربها ان
ابراهيم عليه السلام قال لنمرود فان الله ياتي بالشمس
من المشرق فات بها من المغرب فبهت وانفعل وانكر
الملاحدة والمنجمون ان اخرهم ذلك وقالوا انه لا يمكن
ولا يكون وانه لم تقم لابراهيم بذلك حجة على نمرود فيطلع
الله سبحانه الشمس يوما من المغرب ليري المنكرين قدرته
سبحانه على ذلك وان الشمس في قبضته وقهره ان شاء
اطلعها من المشرق وان شاء اطلعها من المغرب والله اعلم
خاتمة سمي اليوم الاخر ويوم القيامة ويوم المحشر

ولم

[illegible]

ولم يسم نهار القيامة ولا نهار الحشر ولا النهار الاخر كره
بعضهم ووجهه غيره بان اليوم لغة قد يطلق على مطلق الزمان
والنهار لغة اسم لضوء واسع ممتد من اوله الى اخره
وغالب مواقف القيامة ظلمات لا ضوء فيها والله اعلم ثم
هي لمجرد الترتيب الاخباري او هي بمعنى الواو اي ومما
يجب الايمان به هول اي خوف عظيم وشدة ابد
مواطن الموقف وما يهجم الناس فيه من المصايب التي
نعتها سبحانه اجمالا بقوله يا ايها الناس اتقوا ربكم ان
زلزلة الساعة شيء عظيم يوم ترونها تذهل كل مرضعة
عما ارضعت وتضع كل ذات حمل حملها وترى الناس سكارى
وما هم بسكارى ولكن عذاب الله شديد وبقوله تعالى
انا نخاف من ربنا يوما عبوسا قمطريرا يوما يجعل الولدان
شيبا السما منفطر به كان وعده مفعولا يوم يفر المرء من اخيه
وامه وابيه وصاحبته وبنيه لكل امرئ منهم يومئذ شان
يغنيه يوم تبيض وجوه وتسود وجوه وفي الحديث ان الشوق
فيه تكون مثل النبل في القرب يعني النشاب في الجعبة وفي
الحديث خوفني جبريل يوم القيامة حتى ابكاني فقلت يا جبريل
الم يغفر لي ربي ما تقدم من ذنبي وما تاخر فقال لي يا محمد
لتشاهدن من هول ذلك اليوم ما ينسيك المغفرة اخرجه
ابن الجوزي ومن اهواله طول الوقوف فقيل الف سنة
وقيل خمسون الفا وقيل اقل وقيل اكثر قاله السعد والحق
اختلافه باختلاف احوال الناس فيشتد على الكفار حتى يجدون

وله عبوسا اي شديدا

الشوق جمع ساق

من طول الغاية ومتوسط على فسقة المومنين ويخف على الصالحين
حتى يكون كصلاة ركعتين ومن اهواله تنشق السموات
وتشقق علها كشعا ثم تذوب كالمهل ثم تنزل ملايكتها وتحيط
بالثقلين وجهنم خلف الجميع ثم ينادي يا معشر الجن والانس
ان استطعتم ان تنفذوا من اقطار السموات والارض
فانفذوا لا تنفذون الا بسلطان الا ببرهان من الله وحجة
على صدق ايمانكم وصحة اعمالكم ومن اهواله دنو
الشمس من الورى وقد زيد في حرها حر عشرين عاما
حتى تغلي الجماجم كالمراجل ومن اهواله تغلظ جهنم
على اهل الموقف وزفيرها وشهيقها وخروج الاعناق
التي تلتقط الناس منها تنبيه قال السعود وهل
يظهر اثر هذه الاهوال في الانبيا والاوليا وساير الصالحين
والاتقيا فيه تردد والظاهر السلامة تتنزل عليهم
الملايكة ان لا تخافوا ولا تحزنوا وابشروا بالجنة الاية انتهى
والذي نقله القاضي والقويدعي الحاسبين واقره
ان خوف الانبيا والملايكة خوف اعظام وان كانوا امنين
من العذاب انتهى وبه يحصل الجمع بين الايات والاحاديث
الدالة على انهم ينالهم ذلك والدالة على انتفايه عنهم
والله اعلم وقوله حق اي ثابت خبر عن اليوم والهول
معا على معنى ان كل واحد منهما حق وعن احدهما وخبر
الاخر محذوف لدلالة المذكور عليه واذا كان حقا وجب
الايمان به تفصيلا فيما علم تفصيلا او اجمالا في غيره وكذا يجب

الايمان

الايمان بما فيه من الحشر والنشر والتلذذ والحر وغيرها ويلحق
وانما اقتصروا على هوله لانه الغالب فقد صرح البدر الزركشي
بوجوب الايمان بنعيم الجنة وعذاب النار وتقدم اطباقهم
على الايمان بعذاب القبر ونعيمه والله اعلم وجملة تخففه
اي كل واحد من ذلك اليوم وهوله يا رحيم الدنيا والاخرة
فانت العظيم الذي يرتجى لكل عظيم واسعفنا بانجاح طلبتنا
واتمام مقصدنا واجابة دعوتنا دعائية مبينة انه ليس
على حال الناس سوا والامر سبيل تخفيفه ولا النجاة منه والله اعلم
ومن اسباب النجاة منه قضا حوايج المسلمين وتنفيس الكرب
عنهم والتجاوز لهم في معاملاتهم اخذا وعطا وكذا اشباع
الجايع وكسوة العريان وايوا ابنا السبيل الى غير ذلك مما
بيناه بالاصل ولما كان من اهوال الموقف امور متواترة
نص عليها وان شملها الهول اجمالا لزيادة الاعتنا بها
لعل سمعا فقال وواجب جمعا كتابا وسنة واجماعا اذ لا شك انه
من الامور الممكنة التي ورد بها السمع وكلما هو كذلك فالايمان
به واجب اخذ العباد مصدر مضاف لفاعله مبتدا وخبر
على راي الاخفش والمراد بالعباد هنا جنس المكلفين اذ غيرهم
لا كتاب له وبعضهم لا ياخذ كتابا كابي بكر والسبعين الفا
الذين يدخلون الجنة بغير حساب وكذا الانبيا والملايكة
ثم ظاهر الايات والاحاديث عدم اختصاصه بهذه
الامة وتردد فيه بعض العلما ففي الترمذي في قوله تعالى
يوم ندعو كل اناس بامامهم قال يدعى كل احد فيعطى المومن
كتابه بيمينه ويمد في جسمه ستون ذراعا ويبيض وجهه

وتجعل علي راسه تاج من لولو يتلالا فينطلق الي اصحابه
فيرونه من بعد فيقولون اللهم ائتنا بهذا او بارك لنا
في هذا حتي ياتيهم فيقول لهم ابشروا لكل منكم مثل رجل
هذا قال واما الكافر فيسود وجهه ويمد في جسمه
ستون ذراعا ويكسي تاجا من النار فيراه اصحابه
فيقولون نعوذ بالله من شر هذا اللهم لا تاتنا
بهذا قال فياتيهم فيقولون اللهم اخزه فيقول
ابعدكم الله ان لكل رجل منكم مثل هذا قال ابو عيسي
حديث حسن غريب وبما قررناه نطق النظم علي
قوله الموقف والاخذ باليمين في المومن الفاسق
والصحفا بالقصر للاطلاق مفعول المصدر بوزن
فعل جمع صحيفة من الصحف وهو الجمع سميت
بذلك لاجتماع بعضها مع بعض وهي الكتب التي كتبت
الملايكة فيها ما فعلوه في الدنيا كما تقدم بيانه في
بحث الحفظة والكاتبين وقيل صحف تكتبها العباد
في قبورهم بناء علي حديث رومان الضعيف والله اعلم
وجمع الصحف وان كان علي عبد انما له صحيفة علي الراجح
لمراعات جمع العباد مقابلة للاحاد بالاحاد ولا ينافي
هذا ان الملايكة ترفع لكل عبد في كل يوم وليلة صحيفة
اما لوصلها كلها فتصير صحيفة واحدة واما لنسخ
ما في جميعها في واحدة كما صرح بهذا الغزالي
واتبعه المعطي لان في بعض الاحاديث ان الريح تطيرها
من خزانة تحت العرش فتاخذ اعناق اربابها في
بعضها

بعضها ان للارواح يدعي فيعطي كتابه كما مر ويمكن الجمع
بان الريح تلقيها الي الاعناق وتاخذها الملايكة فتناولها
لاربابها علي حسب مقاماتهم كما اشار الي ذلك بقوله
كما اي تاخذ العباد صحفهم اخذا مماثلا
للاخذ الذي من القران قد عرفنا بالبنا للمفعول صلة ما
ومن القران متعلق بعرفنا ومحموله نصا تمييز اي كما عرف نص تفصيله
وتفاوت احوال الاخذ من القران كقوله تعالي فاما من اوتي
كتابه بيمينه فيقول هاوم اقرءوا كتابيه اني ظننت
اني ملاق حسابيه فهو في عيشة راضية قطوفها دانية
كلوا واشربوا هنيئا بما اسلفتم في الايام الخالية واما من
اوتي كتابه بشماله فيقول يا ليتني لم اوت كتابيه
ولم ادر ما حسابيه يا ليتها كانت القاضية ما اغني عني
ماليه هلك عني سلطانيه خذوه فغلوه ثم الجحيم صلوه
ثم في سلسلة ذرعها سبعون ذراعا فاسلكوه انه كان
لا يومن بالله العظيم الاية فاما من اوتي كتابه بيمينه
فسوف يحاسب حسابا يسيرا وينقلب الي اهله مسرورا
واما من اوتي كتابه وراء ظهره فسوف يدعوا ثبورا
ويصلي سعيرا انه كان في اهله مسرورا انه ظن ان لن
يحور بلي ان ربه كان به بصيرا اما السنة فنحو
البحر حدث ولا حرج فان قلت دل اول الايتين الاخيرتين
علي ان المومن الطايع ياخذ كتابه بيمينه واخرهما علي ان
الكافر ياخذ بشماله فما حكم المومن الفاسق الذي مات
علي فسقه دون توبة قلت جزم الماوردي بان المشهور

انه ياخذ كتابه بيمينه ثم حكي قولا بالوقف قال ولا قايل
بانه ياخذه بشماله وقال يوسف بن عمر اختلف في عصاة
المومنين فقيل ياخذون كتبهم بيمينهم وقيل بشمالهم واختلف
الاولون فقيل ياخذونها قبل الدخول في النار ويكون ذلك
علامة علي عدم خلودهم فيها وقيل ياخذونها بعد الخروج
منها ومن اهل العلم من توقف فيهم لتعارض النصوص
كما بيناه بالاصل واذا التفت ذراع الكافر الي ظهره
او انثقب صدره وظهره واخرج شماله منه الي خلفه فقد
اخذه بشماله ومن وراء ظهره او يجعل الله وجهه مكان
قفاه فيقرا كتابه الذي اخذه بشماله من وراء ظهره
تنبيهات الاولي في الحديث اول من يعطي كتابه
بيمينه من هذه الامة عمر ابن الخطاب وله شعاع كشعاع
الشمس فقيل له فاين يكون ابو بكر يا رسول الله قال هيهات
زفته الملائكة الي الجنة وربما يعارضه حديث اول من ياخذ
كتابه بيمينه ابو سلمة ابن عبد الاسد وهو اول من هاجر
من مكة واخوه الاسود بن عبد الاسد اول من ياخذ كتابه
بشماله الثانية الذي يجمع الايات والاحاديث
ان من الاخذين من لم يقرا كتابه لاشتماله علي المخازي
والقبايح والجرايم والفضايح فضاحة بسبب ذكر الفحش
والريب حتي لا يميز شيا كالكافر ومنهم من يقروه بنفسه
ومنهم من يدعو اهل حاضره لقراته اعجابا بما فيه واغتباطا
بنعم الله عليه وظواهر النصوص التي لا ينصرف
عنها الا لدفع مخالفة قاطع ان القراة حقيقية وقيل

مجازية

مجازية وهي عبارة عن علم كل واحد بماله وما عليه ولفظ
الحسن البصري يقرا كل انسان كتابه اميا كان او
عبرانيا ولله الحمد الثالثة ظاهر الاثار ان
الحسنات تكتب متميزة عن السيات وان سيات المومن
اول كتابه واخره هذه ذنوبك قد سترتها وغفرتها
وان حسنات الكافر اول كتابه واخره هذه حسناتك قد
رددتها وما قبلتها وقيل يقرا المومن سياته بنفسه
ويقرا الناس حسناته حتي يقولوا ما لهذا العبد سيئة
قيل واول سطر من صحيفة المومن ابيض فاذا قراه ابيض
وجهه وضده الكافر وبسط الجميع بالاصل الرابعة
تعرض الاعمال علي الله سبحانه وتعالي يوم الاثنين وليلة
الجمعة وليلة النصف من شعبان عرض ايام واسبوع وعام
وتعرض علي الانبياء والاباء والامهات يوم الجمعة وقال
سعيد ليس من يوم الا تعرض علي النبي صلي الله عليه وسلم
اعمال امته الخامسة الحق ان الجن في هذه الامور
حكمهم حكم الانس علي ما بحثه القرطبي وصوبه غيره كما
ياتي بعد والحمد لله السادسة مراتب الموقف
البعث ثم الحشر ثم القيام لرب العالمين ثم العرض
ثم تطاير الصحف ثم اخذها بالايمان والشمايل ثم
السوال والحساب ثم الميزان وقد اخذ في بيانه فقال
ومثل وجوب هذا المذكور من اخذ العباد صحف اعمالهم
وثبوته بالسمع وتحتم الايمان به الوزن اي وجوب
وزن اعمالهم وهو مساواة شي باخر بالة مخصوصة

قال تعالى والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه فاولئك
هم المفلحون ومن خفت موازينه فاولئك الذين خسروا
انفسهم بما كانوا باياتنا ونضع الموازين القسط ليوم يظلمون
القيمة الاية وقول من قال انه عبارة عن ادراك
مقادير الاعمال بحصر فرق عن ظاهره اذ لا ضرورة توجب
صرف النصوص عن ظواهرها والله اعلم و مثله في ذكر
ايضا الميزان اصله موازن قلبت الواو يا لسكونها
وانكسار ما قبلها للايات المصرحة به والاحاديث
الواردة به حتى قال بعضهم انها تواترت معنى وللاجماع
فقد اجمع اهل الحق على انه ميزان حسي له كفتان
ولسان توضع فيه صحف اعمال العباد ليظهر الراجح
والخاسر وعبارة الغزالي ونومن بالميزان ذي الكفتين
واللسان وسبقه الى ذكره ابن عباس والحسن البصري ونحوه
في شرح المقاصد للمتكلمين المعتزلة وههنا
مباحث الاول قال القرطبي الميزان حق ولا يكون في حق كل
احد بدليل الحديث الصحيح فيقال يا محمد ادخل الجنة
من امتك من لا حساب عليه من الباب الايمن الحديث
واخرى الانبيا وقوله تعالى يعرف المجرمون بسيماهم
فيوخذ بالنواصي والاقدام وانما يكون لمن شاء الله
ممن خلط من الفريقين وذكر القاضي منذر بن سعيد البلوطي
ان اهل الصبر لا توزن اعمالهم وانما يصب لهم الاجر صبا
الثاني في وزن اعمال الكفار قولان والايات واردة بوزن
اعمالهم وخفة موازينهم ويجاب عنه اية فلا نقيم لهم

يوم

يوم القيمة وزنا بان المراد وزنا نافعا وعن الاية وقدمنا
الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا اي كالهباء في عدم
نفعه وافادته وفي الاصل فوايد مهمة ومنها ان الحق
في النصوص الموهمة تخفيف عذاب الكفار حملها على
تخفيف عقاب معاصيهم غير الكفر كما هو راي المحققين
الثالث قيل الحق ان مومن الجن كمومن الانس وكافرهم
ككافرهم كما بحثه القرطبي والمستنبطة من عدة ايات
وقال الجلال ذكر صاحب لقط المرجان ما حاصله اتفق العلما
على ان كافر الجن يعذب في الاخرة قال تعالى النار مثواكم
وقال تعالى واما القاسطون فكانوا لجهنم حطبا واما
مومنهم ففيه اقوال احدها انه لا ثواب لهم الا النجاة من
النار ثم يقال لهم كونوا ترابا مثل البهايم وهو قول ابي
حنيفة حكاه عنه ابن حزم و الثاني يثابون على الطاعة
ويعاقبون على المعصية وهو قول ابن ابي ليلى ومالك والاوزاعي
والشافعي واحمد واصحابهم ونقل عن ابي حنيفة وصاحبيه
قال ابن حزم في الملل والنحل جمهور الناس على انهم يدخلون
الجنة الثالث قال ابن ابي الدنيا عن مجاهد انه سئل عن
الجن المومنين ايدخلون الجنة قال يدخلونها لكن لا ياكلون
ولا يشربون بل يلهمون من التسبيح والتقديس ما تجده اهل
الجنة من لذة الطعام والشراب الرابع انهم لا يدخلونها
بل يكونون في ربضها يراهم الانس من حيث لا يرونهم ثم سرد
ما يدل لكل قول منها من السنة واقوال السلف والله اعلم
الرابع قال بعضهم ورد في الحديث وصف الميزان

في العظم بانه مثل اطباق السموات والارض وان الاعمال
الحسنة تطرح في كفة النور على صورة حسنة فتثقل
بفضل الله على قدر منزلتها عنده تعالى وان الاعمال
السيئة تطرح في كفة الظلمة على صورة قبيحة فتخف
بعدل الله سبحانه على قدر منزلتها عنده وهذا قول
وقيل الموزون الصحف التي فيها الاعمال وسيأتي الخامس
ظواهر الاحاديث واقوال العلماء ان كيفية الوزن خفة
وثقلا على طريق الدنيا الراجح ينزل الى اسفل ثم يرفع
الى عليين والخفيف يطيش الى فوق ثم يهوي
الى الهاوية وبه صرح القرطبي وقال بعض المتاخرين
الصفة مختلفة وان عمل المؤمن اذا رجح بسيئاته ارتفع
وتسفلت سيئاته وعمل الكافر يثقل لخلو كفة حسناته
عما يعادلها ثم يلي والعمل الصالح يرفعه فهاتان كيفيتان
هما قولان وذكر سيدي يوسف بن عمر في شرحه للرسالة
المالكية ان صفة الوزن ان تجعل جميع اعمال العباد
في الميزان في مرة واحدة الحسنات في كفة النور وهي عن
يمين العرش جهة الجنة والسيئات في كفة الظلمة وهي
عن يسار العرش جهة النار ويخلق الله لكل انسان
علما ضروريا يدرك به خفة اعماله وثقلها قال وقيل
علامة ذلك انه اذا رجحت سيئاته يقوم عمود ظلمة من
كفة الظلمات حتى يكسو كفة النور واذا رجحت حسناته
يقوم عمود نور من كفة النور حتى يكسو كفة الظلمات
انتهى وبقيت كيفية ثالثة تتضمن رابعة في الرجحان
على

على الاوليين حسي وعلى هذا معنوي السادس وقت
الوزن بعد الحساب كما ذكره الواحدي وغيره وجزم
به صاحب الكنز في نوادر الاصول ان مكانه بين
الجنة والنار ويستقبل به العرش باخذ جبريل بعموده
ناظرا الى لسانه وميكائيل امين عليه بحضرة الجنة والناس
السابع الاشهر والاصح انه ميزان واحد لجميع
الامم ولجميع الاعمال وقيل لكل امة ميزان وقيل لكل مكلف
ميزان وقيل للمؤمن موازين بعدد خيراته فلصلاته
ميزان ولصومه اخر وهلم جرا ووقوعه في القران
بصيغة الجمع يرشحه وقد يجاب بانه للتعظيم
او باعتبار اجزائه نحو كذبت عاد المرسلين وشابت
مفارقهم ولما انكر بعض المعتزلة وجماعة من
اهل السنة نقله حكي عن مجاهد والضحاك والاعمش انكار
الميزان ذهابا الى ان الاعمال اعراض ان امكن بقاؤها
ما امكن وزنها لعدم الكنه المقدارية وتاولوا النصوص
على ان المراد منها العدل الثابت في كل شيء والميزان والوزن
ضرب مثال له اشار الى جواب هذه الشبهة بقوله واذا
علمت حقيقة الوزن والميزان فالواجب حملها على
ظاهرها لعدم المنافي لذلك وتندفع الشبهة المذكورة
اما بان الذي توزن انما هو الكتب التي اشتملت
على اعمال العباد كما ذهب اليه جمهور المفسرين وابو
المعالي واستقربه ابن عطية قال اللخمي وهو الذي
قال عليه السلام حين سئل عن ذلك قال المحققون ويؤيده

حديث البطاقة ففي صحيح مسلم عن عبد الله بن عمرو ابن العاص
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله سيخلص رجلا
من امتي على رؤس الخلايق يوم القيمة فينشر عليه تسعة
وتسعين سجلا كل سجل منها مد البصر ثم يقول أتنكر من
هذا شيا اظلمك كتبتي الحافظون فيقول لا يا رب فيقول
الك عذر فيقول لا يا رب فيقال بلى ان لك عندنا حسنة
وانه لا ظلم عليك فتخرج له بطاقة في رواية كالانملة
فيها اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله
فيقول احضر وزنك فيقول يا رب ما هذه البطاقة مع
هذه السجلات فيقال انك لا تظلم قال فتوضع السجلات
في كفة والبطاقة في كفة فطاشت السجلات وثقلت
البطاقة ولا يثقل مع اسم الله شي والبطاقة الرقعة واهل
مصر يقولون للرقعة البطاقة والحق جواز كون
هذه الشهادة هي التي دخل بها في الايمان وكونها التي
يقولها عند الموت وكونها غيرهما والحق كما ذهب
اليه المحققون ان كل مومن ترجح ميزانه اذا وزنت حسناته
وفيها ايمانه بسيئاته لان الايمان لا يوازنه شيء فيرجح به
وان كان ممن قدر الله دخوله النار ويكون ذلك امارة
عدم الخلود ولا ينافيه ان من رجحت سيئاته على حسناته
معذب وان من استوت حسناته وسيئاته يكون في الاعراف
لان هذا في وزن الحسنات مجردة عن الايمان بالسيئات
تنبيه لا يخفى جريان هذا القول على تمييز الحسنات
بكتاب يجمعها عن السيئات والله اعلم او اي واما بان الذي
نقوله

نقوله انها توزن الاعيان اي حقايق الاعمال وثوابها
بان يجعل الله تعالى تلك الاعمال اجساما نورانية في الحسنات
وظلمانية في السيئات ثم تطرح تلك الاجسام في الميزان
في الاولى في اليمين والثانية في الشمال وقلب الحقايق
لا نسلم امتناعه ولين سلمناه قلنا ما دام من اثار الحقيقة
الاولية شي بدليل المسخ قردة وخنازير ومقابلاتها
وصورها بان يخلق الله اجساما على عدد تلك الاعمال
ويجعلها في مقابلتها ومضافة عنها من غير تغيير لتلك الاعمال
عن العرضية تنبيه قال المحققون واعلم انه اذا
وقع الوزن فيما بين العباد من المظالم والحقوق ثم تؤخذ
حسنات الظالم منه قبل ان يفرغ ما عليه فانه يوخذ
من سيئات المظلومين وتطرح على الظالم كما في حديث
مسلم وغيره وقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى معناه
ما لم تتعد عليها او من غير ان يتوجه لها عليها طلب وهذا
اذا مات الظالم قادرا على الوفاء واما اذا مات عاجزا
عنه فانه لا يطرح عليه شي من سيئاتهم كما قال ابن عبد
السلام فان لم يكن للمظلوم سيئة كالانبياء وللظالم حسنة
كالكافر اعطي المظلوم من الثواب بقدر ما يستحقه على
الظالم وزيد في عقوبته بقدر ما كان ياخذه منه المظلوم
ان لو كان له ما ياخذ منه ولو كان المظلوم ذميا والظالم
مسلما سقط حقه كالحربي وقال جماعة المختار انتقال
حقه للنبي صلى الله عليه وسلم لقوله صلى الله عليه وسلم من آذى
ذميا كنت خصمه يوم القيمة وبقية الله مني على

على ان الوزن على اثر الحساب لتقرير الاعمال
واثباتها والوزن لاظهار مقاديرها تحقيقا للعدل
ممن احاط علما بما دق وما جل وكون القصاص
يقع بعد الوزن لا ينافيه ان بين الصراط والجنة
قنطرة تحبس الناس عندها حتى ينقوا هنوا المظالم
ويدخلون الجنة وليس لاحد عند اخر ظلامة لامكان
حملها على مظالم لا توجب عقابا ولا تستنفد ثوابا
وانما هي دواخل مهمات تجري في الدنيا بين المتنافسين
وقيل لان الحبس المذكور انما هو للسوال عن فضول
اموال كانت بايديهم تعلقت بحقوق اهل الاحتياج
كالمواساة والله اعلم تنبيه لا اعلم حقيقة
جرم الميزان من اي الجواهر كما لا اعلم من نص على
انه موجود الآن او سيوجد والله اعلم والصراط ان
الصراط السمعيات المتواترة وكان الايمان به واجبا
مثلها نبه عليه بقوله كذا اي من حقيقة اخذ
العباد الصحف والوزن والميزان ووجوب الايمان
به سمعا الصراط وهو لغة الطريق الواضح
ومنه قول جرير بن ... ش
امير المومنين على صراط ش اذا اعوج الموارد مستقيم ش
وقول الاخر ش
قصدنا نهج الصراط الواضح ولغاته
الصاد والسين المهملتان والزاي المعجمة غير انهم
غلطوا الاصمعي في روايته عن ابي عمرو الزاي الخالصة

وانما سمع

وانما سمع بقراءة المضارعة بين الصاد والزاي فتوهمها
زايا وهو فعال ماخوذ من سرطت الشي بكسر الرا
اذا ابتلعته لانه يبتلع المارة وكذا الطريق وشرعا
جسر قال السعد جسر ممدود على متن جهنم يرده الاولون
والاخرون ادق من الشعر واحد من السيف على ما ورد
في الحديث الصحيح انتهى وهو حسي ورد به الكتاب
والسنة قال تعالى ولو نشاء لطمسنا على اعينهم فاستبقوا
الصراط فانى يبصرون وفي مسلم عن ابي هريرة ان
ناسا قالوا يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيمة
فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هل تضارون في القمر
ليلة البدر قالوا لا يا رسول الله قال هل تضارون
في الشمس ليس دونها سحاب قالوا لا قال فانكم
ترونه كذلك يجمع الله الناس يوم القيمة فيقول من كان
يعبد شيا فليتبعه فيتبع من كان يعبد الشمس الشمس
ويتبع من كان يعبد القمر القمر ويتبع من كان يعبد الطوا غيت
الطواغيت ويبقى هذه الامة فيها منافقوها فياتيهم
الله في صورة غير صورته التي يعرفون فيقول انا ربكم
فيقولون نعوذ بالله منك هذا مكاننا حتى ياتينا
ربنا فاذا جاء ربنا عرفناه فياتيهم الله في صورته
التي يعرفونها فيقول انا ربكم فيقولون انت ربنا فيتبعونه
ويضرب الصراط بين ظهراني جهنم فاكون انا وامتي
اول من يجيز ولا يتكلم يومئذ الا الرسل ودعوى الرسل

يومئذ اللهم سلم سلم وفي جهنم كلاليب مثل شوك السعدان
هل رأيتم السعدان قالوا نعم يا رسول الله قال فانها مثل
شوك السعدان غير انه لا يعلم ما قدر عظمها الا الله تعالى
تخطف الناس باعمالهم فمنهم الموبق بعمله ومنهم
المجازى حتى ينجي الحديث وفي الاصل جملة من نحوه وفي
بعضها فيمر المومن كطرف العين وكالبرق والريح وكالطير
وكاجاويد الخيل والركاب فناج مسلم ومخدوش مرسل
ومكدوش في نار جهنم وفي بعضها قال ابو سعيد بلغني
ان الجسر ادق من الشعر واحد من السيف وفي بعضها
ويعطى كل انسان منهم منافق او مومن نورا ثم يطفى
نور المنافقين وينجوا المومنون فتنجوا اول زمرة
وجوههم كالقمر ليلة البدر سبعون الفا لا يحاسبون
ثم الذين يلونهم كاضوء نجم في السماء ثم كذلك الحديث
وفي بعضها وترسل الامانة والرحم فيقومان جنبتي
الصراط يمينا وشمالا فيمر اولكم كالبرق يعني اسرع
من طرفة عين ثم كمر الريح ثم كمر الطير وشد الرجال
تجري بهم اعمالهم ونبيكم قائم على الصراط يقول يا رب
سلم سلم حتى تعجز اعمال العباد حتى يجيء الرجل لا يستطيع
السير الا زحفا قال وفي حافتي الصراط كلاليب معلقة
مامورة باخذ من امرت به فمخدوش ناج ومكردس
في النار واتفقت عليه الكلمة في الجملة وكل ما هو
كذلك فالايمان به واجب واعتقاده من اركان المطالب
واذا وجب اعتقاده والايمان بحقيقته فالعباد المكلفون
وغيرهم

وغيرهم ولو كفارا او هو واحد جموع عبد وال فيه للاستغراق
حتى من لا يحاسب كالسبعين الفا وحتى الانبيا والصديقين
وعبارة الكشف للغزالي اذا لم يبق في الموقف الا المومنون
والمسلمون والمحتسبون والعارفون والصديقون والمحتسبون
والشهدا والصالحون والمرسلون ليس فيهم مرتاب
ولا منافق ولا زنديق فيقول الله تعالى يا اهل الموقف
ربكم فيمر بهم على الصراط والناس افواج المرسلون
ثم النبيون ثم الصديقون ثم المحتسبون ثم الشهدا ثم
المومنون العارفون ويبقى المسلمون منهم المكبوب لوجهه
ومنهم المحبوس في الاعراف ومنهم قوم قصروا في تمام الايمان
وفيه مخالفة في المنافقين والزنادقة لما جاءت به الاحاديث
نعم ترتيبهم ترتيبا حسنا ان تحقق ان كلامه في الناجين
فلا يخالف ما جاءت به وبالجملة ظهر ان العباد مختلف
مرورهم عليه سرعة وابطاء ونجاة وسقوطا في النار
تحتهم فمنهم فريق سالم اي ناج من الوقوع في نار جهنم
وان خدشته كلاليبها وسقط وقام وجاوزه بعد
اعوام ومنهم فريق منتلف اسم فاعل انتلف مطاوع مطاوع
اتلفه الله تعالى بمعنى اوقعه في التلف والمراد هنا متردي
في نار جهنم اما على الدوام والتابيد كالكفار والمنافقين
واما لمدة اراده الله ثم ينجو كبعض عصاة المومنين
ممن قضى الله عليه بالعذاب وتقطعت بهم الاسباب
وها هنا انقضى المطلب الاول قدمنا ان الكلمة قد الامة
اتفقت على اثباته في الجملة لكن اهل السنة يبقونه

على ظاهره من كونه جسرا ممدودا على متن جهنم احد من
السيف وارق من الشعر وانكر ابقاءه على ظاهره
القاضي عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعما منهم انه لا يمكن
العبور عليه ولو امكن ففيه تعذيب ولا عذاب على
المومنين والصلحا يوم القيمة وانما المراد به طريق الجنة
المشار اليه بقوله سيهديهم ويصلح بالهم وطريق النار
المشار اليه بقوله فاهدوهم الى صراط الجحيم ومنهم من
حمله على الادلة الواضحة او العبادات او الاعمال الردية
يسئل عنها ويواخذ بها والكل باطل لوجوب حمل النصوص
على ظواهرها الا لمانع قطعي وليس العبور عليه بابعد
من المشي على الما او الطيران والوقوف في الهوا وقد
الحديث اعتذارا عن خفا حشر الكافر على وجهه بان
القدرة صالحة لذلك كما مر الثاني انكر القرافي كونه
ارق من الشعر واحد من السيف وتبعه الى ذلك العز
بن عبد السلام وعبارة البدر الزركشي الصراط وردت
فيه الاخبار الصحيحة واستفاضت وهو محمول على
ظاهره بغير تاويل والله اعلم بحقيقته وفي الصحيحين
انه جسر يضرب على ظهراني جهنم يمر عليه جميع الخلائق
وهم في جوازه متفاوتون ثم قال وفي بعض الروايات
انه ادق من الشعر واحد من السيف فان ثبتت فهي غير
محمولة على ظاهرها لمنافاتها للاحاديث الاخر من
قيام الملائكة على جنبتيه وكون الكلاليب والحسك
فيه واعطا كل من المارين عليه من النور قدر موضع
قدميه

قدميه زاد القرافي والصحيح انه عريض وفيه طريقان يمنى
ويسرى فاهل السعادة تسلك بهم ذات اليمين واهل الشقاوة
تسلك بهم ذات الشمال وفيه طاقات كل طاقة تنفذ الى
طبقة من طباق جهنم وجهنم بين الخلائق وبين الجنة
والجسر على متنها منصوب فلا يدخل الجنة احد حتى يمر على جهنم
وهو معنى قوله تعالى وان منكم الا واردها على احد الاقوال
قال تبعا للتنبيه في كون الصراط ارق من الشعر واحد من السيف
لم اجده في الروايات الصحيحة وانما يروى عن بعض الصحابة
فيتاول بان امره ادق من الشعر فان يسر الجواز عليه وعسره
على قدر الطاعات والمعاصي ولا يعلم حدود ذلك الا الله تعالى
وقد جرت العادة بضرب دقة الشعر مثلا للغامض الخفي وضرب
حدة السيف لاسراع الملائكة في المضي لامتثال امر الله تعالى
في اجازة الناس عليه قال القرطبي وغيره وكل هذا مردود
باخراج مسلم تلك الزيادة عن ابي سعيد بلاغا وليس للراي
والاجتهاد فيه مدخلية فهي مرفوعة في الصحيح والايمان بكل
ذلك واجب والقادر على امساك الطير في الهوى قادر على
ان يمسك عليه المومن فيجريه او يمشيه ولا يعدل الى الحقيقة عن
الى المجاز الا عند الاستحالة ولا استحالة في ذلك مع الاثار الواردة
فيه وثباتها بنقل الايمة العدول ومن لم يجعل الله له
نورا فما له من نور انتهى وذكرنا ما فيه بالاصل الثالث
حمله العباد على جنس المكلفين مومنين كانوا او لا تبعا
للجمهور كما صرحت به صحاح الاخبار وذهب
الحليمي وطائفة الى ان الكفار لا يمرون على الصراط

لانهم للنار وهي في الارض وهم فيها وفي القران يوم يقول
المنافقون والمنافقات للذين امنوا انظرونا نقتبس من
نوركم الاية الرابع تقدم في بعض الاحاديث ان
هذه الامة اول من يمر عليه وانه لا يتكلم حينئذ الا الرسل
يقولون اللهم سلم سلم وفي بعض الروايات ثم يجي
بامته ثم يجي بامته يدعون نبيا نبيا حتى يكون اخرهم
نوحا وامته وفي بعض الاثار انه مسيرة ثلاثة الاف سنة
الف منها صعود والف منها استوى والف منها هبوط
وفي بعضها ان جبريل في اوله وميكائيل في وسطه يسالان
الناس عن عمرهم فيما افنوه وعن شبابهم فيما ابلوه وعن
علمهم ماذا عملوا به وقبل قنطرة سبع قناطر يسال كل عبد عند
كل قنطرة منها عن انواع من التكاليف بيناها بالاصل
الخامس وقع في كلام ابن الفاكهاني ان الصراط موجود
ولعله والصراط الذي وصفناه موجود والاخبار عنه
صحيحة وفي الكنز نقلا عن بعضهم يجوز ان يخلقه الله
تعالى حين يضرب على جهنم ويجوز ان يكون خلقه حين
خلق جهنم ونحوه في كلام القاضي عياض وقال البدر
الزركشي لم يحكوا فيه الخلاف كما في النار وهل هو مخلوق
الان او فيما بعد انتهى والله اعلم السادس قال الحليمي
لم يثبت انه يبقى الى خروج الموحدين من النار ليجوزوا
عليه الى الجنة او يزال ثم يعاد لهم او لا يعاد او تصعد
به الملائكة الى السور الذي في الاعراف السابع
قال البدر الزركشي قالوا من الحكمة فيه ان يظهر
للمومنين

للمومنين من عظيم فضل الله تعالى النجاة من النار ولتغير الجنة
اسر لقلوبهم بعد وليتحسر الكافر بفوز المومنين بعد
اشتراكهم في العبور الثامن سالت عائشة رضي
الله تعالى عنها النبي صلى الله عليه وسلم اين يكون الناس يوم تبدل
الارض غير الارض فقال على الصراط اه والله اعلم ولما
اسلفنا وجوب مخالفته للحوادث واحاطة علمه حتى بالمستحيلات
وفي المتواتر ما عساه ان يخالفه اشار اليه مع ذلك بقوله
والعرش وهو جسم عظيم نوراني علوي محيط بجميع
الاجسام قيل هو اول المخلوقات وجود ايجابا عينيا لا قطع
لنا بتعيين حقيقته لعدم العلم بها وان اخرج ابن ابي
حاتم في تفسيره وابو الشيخ في كتاب العظمة عن وهب
بن منبه قال ان الله خلق العرش من نوره والكرسي بالعرش
ملتصق والماء كله في جوف الكرسي والماء على متن الريح
وحول العرش اربعة انهار نهر من نور يتلالا ونهر
من نار تتلظى ونهر من ثلج ابيض تلتمع منه الابصار
ونهر من ماء والملائكة قيام على تلك الانهار يسبحون
الله وللعرش السنة بعدد السنة الخلق
كلهم يسبح الله تعالى ويذكره بتلك الالسن وفي شرح
البخاري لشيخ الاسلام ان العرش فوق العالم وانه ليس
بكرة كما يزعمه كثير من اهل الهيئة بل هو قبة
ذات قوائم تحمله الملائكة والكرسي بضم الكاف
وربما تكسر جسم عظيم نوراني بين يدي العرش
ملتصق به لا قطع لنا بحقيقته فنمسك عنها لعدم

العلم بها اخرج ابن جرير وابن مردويه وابو الشيخ عن ابي
ذر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا ابا ذر ما السموات السبع
في الكرسي الا كحلقة ملقاة في فلاة وفضل العرش على الكرسي
كفضل الفلاة على تلك الحلقة واخرج ابن جرير عن
الضحاك قال الكرسي الذي يوضع تحت العرش الذي
تجعل الملوك عليه اقدامهم واخرج الفريابي وابن
المنذر وابن ابي حاتم والطبراني في السنة والحاكم وصححه
على شرط الشيخين عن ابن عباس قال الكرسي موضع
القدمين والعرش لا يقدر احد قدره تنبيهات
الاول علم مما ذكر عطف الكرسي على العرش انه غيره
خلافا للحسن فانه كان يقول ان الكرسي هو العرش
كما علم من النصوص انهما جسمان محسوسان عظيمان
وهو قول الجمهور فمن قال الكرسي علم الله تعالى خالف
النصوص الثاني العرش والكرسي ليسا متصلين بالسماء
السابعة فقد اخرج ابو الشيخ من طريق مجاهد عن
ابن عباس ومن طريق اخرى عن مجاهد قال ان بين العرش
وبين الملائكة سبعين الف حجاب حجاب من نار وحجاب
من ظلمة وحجاب من نور وحجاب من ٢ الثالث
انظر هل العرش افضل من الكرسي او العكس او هما سوا
لم ار في ذلك نصا والماخوذ من قوله تعالى ورب العرش
العظيم تفضيل العرش كما يوخذ من بعض اثار مذكورة
بالاصل الرابع حملة العرش في الدنيا اربعة
وفي الاخرة ثمانية ويحملون عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية

وحملة

منهم

وحملة الكرسي ايضا اربعة املاك لكل ملك منهم اربعة اوجه اقدامهم
في الصخرة التي تحت الارض السابعة السفلى مسيرة خمس
مائة عام ملك منهم على صورة ادم يسال للادميين الرزق
والمطر من السنة الى السنة وملك منهم على صورة الثور
يسال للانعام الرزق من السنة الى السنة وعلى وجهه
غضاضة منذ عُبِد العجل من دون الله وملك منهم على صورة
الاسد يسال الله الرزق للسباع من السنة الى السنة
وملك منهم على صورة النسر يسال الله تعالى الرزق للطير
من السنة الى السنة وفي اثر بين حملة العرش وحملة الكرسي
سبعون حجابا من ظلمة وسبعون حجابا من نور غلظ كل حجاب
مسيرة خمسمائة عام لولا ذلك لاحترقت الملائكة حملة
الكرسي من نور الملائكة حملة العرش حكاه الثعلبي ثم

القلم

ثم هنا للترتيب الاخباري او بمعنى الواو وجعلها
الرماني ان الرتبي تحتاج لنص والاول النصوص فيه متعارضة
والثاني لم اتفق فيه على نص وهو جسم نوراني خلقه الله
تعالى وامره بكتب ما كان وما يكون الى يوم القيمة نمسك
عن الجزم بتعيين حقيقته واخرج ابو يعلى بسند
حسن عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال
ان اول شي خلقه الله تعالى القلم وامره ان يكتب كل شي
واخرج الطبراني بسند حسن عن ابن عباس عن
النبي صلى الله عليه وسلم قال لما خلق الله القلم قال له
اكتب فجرى بما هو كائن الى يوم القيمة وورد ان الله
خلق اليراع وهو القصب ثم خلق منه القلم وفي رواية

اول ما خلق الله العرش من نوره ثم الكرسي وفي تفسير ابن
ابي حاتم عن ابي زرعة عمرو بن جرير قال ان اول شي
كتب القلم انا التواب اتوب علي من تاب والملائكة
الكاتبون اعمال العباد في الدنيا او من اللوح
المحفوظ ما في صحف الملائكة او من صحف الحفظة كتابا
يوضع تحت العرش واما التي في اللوح فلا عمل للملائكة فيها
وانما هي صادرة من القلم وحده واللوح وهو جسم
نوراني كتب فيه القلم باذن ربه ما كان وما هو كائن وما يكون
نمسك عن القطع بتعيين حقيقته اخرج ابو الشيخ
وابن ابي حاتم بسند جيد عن ابن عباس قال خلق الله اللوح
المحفوظ لمسيرة مائة عام فقال للقلم قبل ان يخلق الخلق
وهو على العرش اكتب فقال القلم وما اكتب قال اكتب
علمي في خلقي الى يوم القيامة الساعة فجرى القلم بما
هو كائن في علم الله الى يوم القيامة واخرج ابو الشيخ
من طريق مالك بن دينار عن انس قال قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم ان لله لوحا احد وجهيه ياقوتة حمراء
والوجه الثاني زمردة خضراء قلمه النور فيه يخلق وفيه
يرزق وفيه يحيي وفيه يميت وفيه يعز وفيه يذل وفيه يفعل
ما يشا في كل يوم وليلة ثم ذكر خبر المبتدا الذي هو
العرش وما عطف عليه بجملة قوله كل منها حكم اي
مجموعها امر حكمة متقنة او ذات حكم ومصالح
يعلمها الله تعالى وان لم تصل عقولنا اليها لا اي لم يتخذها
الله لمصالح العالم ومنافعه وتدبيراته ولم يتخذها

لاحتياج

لاحتياج منه اليها في جلوس ولا ايوا ولا دفع نسيان
ولا لضبط احوال العباد وما اكنه الزمان والمكان
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وهذه الامور وغيرها من
المغيبات كالحجب والانوار والاستار ونحوها مما ثبت
به صحيح الاخبار كحملة العرش وسدرة المنتهى والبيت
المعمور بها الايمان اي التصديق بها مع نفي العبث
عنها وعدم احتياجه اليها يجب شرعا عليك يا ايها
الانسان المكلف غاية ما فيه انه تعبدكم بالايمان بها
كما تعبد ملائكته بسؤالهم عن احوال عباده وكتبهم
اعمالهم وهذا ما صرح القاضي عياض والنووي ولفظ
القاضي في شرح قوله عليه السلام حتى ظهرت لمستوى
اسمع فيه صريف الاقلام هذا حجة لمذهب اهل
السنة في الايمان بصحة كتابة الوحي والمقادير في كتب
الله تعالى من اللوح المحفوظ وما شاء بالاقلام التي هو
تعالى يعلم كيفيتها على ما جاءت به الايات من كتاب الله
تعالى والاحاديث الصحيحة وان ما جاء من ذلك على ظاهره
لكن كيفية ذلك وصورته وجنسه مما لا يعلمه الا الله
تعالى او من اطلعه الله على شيء من ذلك من ملائكته ورسله
وما يتاول هذا ويحيله عن ظاهره الا ضعيف النظر والايمان
اذ جاءت به الشريعة ودلائل العقول لا تحيله والله تعالى
يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد حكمة من الله تعالى واظهارا لما يشاء
من غيبه لمن يشاء من ملائكته وسائر خلقه والا فهو
غني عن الكتب والاستذكار سبحانه وتعالى عما يقوله

الجاحدون علوا كبيرا انتهى وقال النووي في قال العلما وكتاب
الله ولوحه وقلمه والصحف المذكورة في الاحاديث كل ذلك
مما يجب الايمان به واما الكيفية ذكره وصفته فعلمها
الى الله تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شا الله
والله اعلم انتهى وظاهره انه متفق عليه وهو غير بعيد
ولله الحمد تنبيهات الاول علم بما قررناه
ان تقديم معمول الايمان ليس للحصر بل لضرورة النظم اي
فيجب عليك ايها الانسان الايمان بوجودهما وحقيقتهما
ولا يجوز تحريفهما وتاويلهما لعدم معارضة ما يوجب التاويل
والله اعلم الثاني في اول المخلوقات اضطراب قال النيسابوري
نقلا عن بعضهم خلق الله اولا زمردة خضرا ويقال لها اللوح
والقلم ويقال الوقت والزمان ويقال العرش والكرسي ويقال اول ما
خلق الله اولا عقلا لانه اراد ان ينتفع بعقله غيره ويقال
خلق جوهرا منتفيا من الالوان والطباع والهيئات
ثم خلق الهيئات فركبها بين الطباع والالوان فصارت
بسيطة مؤلفة مطبوعة ويقال خلق اولا نقطة ثم
نظر اليها بالهيبة فتضعضعت وتمايلت فصيرها
الفا والحق جزم العقيدة بان محمدا صلى الله عليه وسلم
اول الاشيا خلقا والاسرار عن غيره وان امكن الجمع
بما اشرنا اليه في الاصل الثالث ذكر صاحب كشف
الاسرار ان الناس اختلفوا في تفضيل الارض على
السما وعكسه وان الاكثرين على تفضيل الارض على
السما لان الانبيا خلقوا منها وعبدوا الله عليها ودفنوا
فيها

فيها الرابع في كنز الاسرار ايضا اعلم ان العلما
اختلفوا على قولين هل السما خلقت قبل الارض او العكس
والذي قاله ابن عباس واختاره الزمخشري وجماعة من
اهل العلم ان الارض خلقت قبل السما ودحيت بعدها
وهو ظاهر قوله تعالى هو الذي خلق لكم ما في الارض
جميعا ثم استوى الى السما فسواهن سبع سموات وقوله
تعالى قل اينكم لتكفرون بالذي خلق الارض في يومين
الاية وقال بعض اهل العلم ان السما خلقت قبل وان
ثم في قوله تعالى ثم استوى الى السما ليست للترتيب
وانما هي لتعداد النعم واختاره الامام فخر الدين رحمه الله
الخامس الاصح ان الارضين سبع كما ان السموات سبع
لقوله عليه السلام طوقه من سبع ارضين والاصح كما قاله
ابن اياس ان السما مقببة واخرج ابن ابي حاتم
عن القاسم بن ابي بردة قال ليست السما مربعة ولكنها
مقبوة يراها الناس خضرا وفي الاصل ما يجب الوقوف
عليه ولما اختلف الناس في الجنة والنار قال
جمهور المسلمين بحقيقتهما ووجودهما الآن وقال
ابو هاشم والقاضي عبد الجبار المعتزليان ومن على
شاكلتهما من المعتزلة بحقيقتهما ومنعوا خلقهما الآن
فقالوا انما تخلقان يوم الجزا وقال من قال من الحكما
بعالم المثال لحقيقتهما بل وحقيقة سائر ما ورد الشرع
به من التفاصيل لكن في عالم المثل وليس من جنس المحسوسات
المحضة كما يقوله الاسلاميون وذهب اكثر الحكما

الى ان الجنة من قبيل اللذات العقلية والنار من قبيل الآلام
العقلية كما تشير اليه ان شاء الله اشار الى مذهب جمهور
المسلمين مقدما النار على الجنة لتقدمها عليها في الموقف
لانها تحول بين الناس فيه وبينها فيجوزون على
الصراط فوقها اليها ومنهم من قدم الجنة لشرفها
او لخلقها قبل النار على ما قاله المشذالي فقال **والنار**

النار

وهي جسم لطيف محرق مطلب العلم مذكر او مؤنثة
والغالب واذا صغرتها قلت نويرة فتجمع في القلة
على نيرة وانور وفي الكثرة على نيران ونور واما
النور فهو ضوء لها وضوء كل نير وهو نقيض الظلمة
وهي مشتقة من نار ينور اذا نفر وتارات لها حركة
واضطرابا وقد تطلق مجازا على النار المعنوية كنار
الخوف ونار المحبة كما ان اطلاقها على نار العذاب الاخروي
كذلك اطلاقا لاسم الحال على المحل باعتبار اللغة وقد
اشتهر بين حملة الشرع اطلاقها عليها وعلى جميع
طباقها السبع التي اعلاها جهنم وتحتها لظى ثم الحطمة
ثم السعير ثم سقر ثم الجحيم وفيها ابو لهب ثم الهاوية
وباب كل منها داخل الاخرى على استواء كما نبه عليه ابن
عطية وغيره **حق** اي ثابتة بالكتاب والسنة
واجماع الامة على وجه ارادة الحقيقة يجب الايمان
بها ويكفر منكرها لان الخبر اذا كان مصدقا لا تجب
فيه المطابقة واشار بقوله **اوجدت** ماضيا
مبنيا للمفعول للعلم بفاعله وهو الله تعالى للرد على
المعتزلة

المعتزلة والمشائيين من الحكماء القائلين بعدم وجودها
الآن وانما توجد يوم الجزاء ثم شبهها بالجنة للاشارة
الى ان الجنة كالمتفق عليها لقصة آدم القرآنية الآتي بيانها
فقال **كما اوجدت الجنة** وحقيقتها ايضا وهي

الجنة

لغة البستان قاله الجوهري وقال غيره هي ما تكاثف
من الشجر وظللت اغصانه والتف بعضها على بعض
وتطلق على دار الثواب في الآخرة وهي المرادة هنا بجميع
انواعها وهل هي سبع جنان متجاورة اوسطها
وافضلها الفردوس وهي اعلاها فوقها عرش الرحمن
ومنها تتفجر انهار الجنة كما جاء به الحديث وجنة المأوى
وجنة الخلد وجنة النعيم وجنة عدن ودار السلام
ودار الخلد او اربع ورجحه جماعة اخذا من قوله تعالى
ولمن خاف مقام ربه جنتان ثم بعد وصفهما قال
ومن دونهما جنتان او واحدة والاسماء والصفات
كلها جارية عليها لتحقق معانيها كلها فيها خلاف
بينا وجهه بالاصل والدليل على هذا المدعى من وجهين
الاول قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة ثم اخراجهما منها
بالاكل من الشجرة وكونهما يخصفان عليهما من ورق الجنة على
ما نطق به الكتاب والسنة وانعقد عليه الاجماع قبل
ظهور المخالف وحمل الجنة في قصة آدم على بستان من
بساتين الدنيا وحمل آدم على رجل كان يسمى بذلك وكان
في حديقة له على ربوة فعصى فاهبط منها الى بطن
الوادي تحريف يجري مجرى التلاعب بالدين والمراغمة للاجماع

المسلمين ثم لا قايل بخلق الجنة دون النار فتثبتهما ثبوتها
والثاني الآيات الصريحة في ذلك كقوله تعالى ولقد رآه
نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى
وكقوله تعالى في حق الجنة اعدت للمتقين اعدت للذين
امنوا ورسوله وازلفت الجنة للمتقين وفي حق النار بالله
اعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين وحمل هذه
الآيات على التعبير بلفظ الماضي مبالغة في تحقق
وقوعه مثل ونفخ في الصور ونادى اصحاب الجنة اصحاب
النار خلاف الظاهر فلا يجوز ارتكابه من غير
ضرورة لوجوب اجرا النصوص على ظواهرها
ما لم تردها القواطع وعبارة بعض متاخري الشارحة
اتفق سلف الامة ومن تابعهم على اجرا الآي والاحاديث
على ظاهرها من غير تاويل واجمعوا على ان تاويلها من غير
ضرورة الحاد في الدين وقوله فلا يتم لا نعقله ولا
باذكر لقول ومذهب جاحد لحقيقتهما ومنكر
لوجودهما اما بالمرة كما ذهب اليه كثير من الفلاسفة
حيث حملوا الجنة على اللذات العقلية والنار على الآلام
العقلية وذكروا ان النفوس البشرية سواء جعلت ازلية
كما هو رأي افلاطون او لا كما هو رأي ارسطو ابدية
عندهم لا تفنى بخراب البدن بل تبقى بعد موته متلذذة
بكمالاتها مبتهجة بادراكاتها وذلك هو سعادتها
وثوابها وجنانها على اختلاف المراتب وتفاوت
الاحوال او متألمة بفقد الكمالات وفساد الاعتقادات

وذلك

وذلك هو شقاوتها وعقابها ونيرانها على ما لها
من اختلاف التفاصيل وانما لم تتنبه النفوس
لذلك في هذا العالم لاستغراقها في تدبير البدن
وانغماسها في كدورات عالم الطبيعة وبالجملة
لما الهاها من العلائق والعوائق الزائلة بمفارقة
البدن وقد بسطنا تفصيله بالاصل والحاصل
بطلان مذهبهم بمخالفته للنصوص الصريحة القاطعة
والظواهر الصحيحة من غير ضرورة وهو خلاف الاجماع
واما ثانيا فلما ذهب اليه القايلون بعالم
المثال من الحكماء فانهم انما انكروا ان تكون الجنة والنار
وساير ما ورد به الشرع من المغيبات من جنس المحسوسات
لا ان يكون ذلك من جنس الخياليات والوهميات
القريبة من الحس وفساده كالذي قبله واما
الآن فقط واما ما يعم الجزا فلوجدان كما ذهب
اليه بعض من المعتزلة متمسكين بوجوه الاول
ان خلقهما قبل يوم الجزا عبث لا يليق بالحكيم وضعفه
ظاهر الثاني انهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى
كل شيء هالك الا وجهه واللازم باطل بالاجماع على
دوامهما للنصوص الشاهدة بدوام اكل الجنة
وظلها واجيب بتخصيصهما من اية الهلاك جمعا بين
الادلة وبحمل الهلاك على غير الفنا كما مر بان يحمل على الخروج

عن الحو الذي يراد له او بان الدوام المجمع عليه هو انه
لا انقطاع لبقايهما ولا انتها لوجودهما بحيث
لا ينتهيان على العدم زمانا يعتد به كما في دوام
الماكول فانه على التجدد والانقضا قطعا اذ لا يمكن
دوام ماكول بعينه وانما المراد بالدوام اذا فني
شي جي ببدله وهذا لا ينافي الفنا المحطلة الثالث
انهما لو وجدتا الآن فاما في هذا العالم او في عالم
اخر وكلاهما باطل اما الاول فلانه لا يتصور
في افلاكه لامتناع الخرق والالتيام عليها وامتناع حصول
العنصريات فيها وهبوط ادم منها ولا في عنصرياته
لانها لا تسع جنة عرضها كعرض السما والارض
ولانه لا معنى للتناسخ الا عود الارواح الى الابدان
مع بقايها في عالم العناصر واما الثاني فلانه لابد
في ذلك العالم ايضا من جهات مختلفة انما تتحدد بالمحيط
والمركز فيكون كريا فلا يلاقي هذا العالم الا
بنقطة فيلزم ان يكون بين العالمين خلا وقد
تبين استحالته ولانه يشتمل لا محالة على عناصر لها
فيه احياز طبيعية فيكون لعنصرها احد حيزين
طبيعيين فيلزم سكون كل عنصر في حيزه الذي في ذلك
العالم لكونه طبيعيا له وحركته عنه الى حيزه الذي
في هذا العالم لكونه خارجا عنه واجتماع الحركة والسكون
محال

محال وان لم يلزم الحركة والسكون فلا اقل من لزوم الميل اليه
وعنه ولانه لا محالة يكون في جهة من محدد هذا العالم
والمحدود في جهة منه فيلزم تحدد الجهة قبله لا بد مع لزوم
الترجح بلا مرجح لاستوا الجهات والجواب ان هذا الذي
تمسكوا به لم يبنوه على قواعد اهل الاسلام بل هو مما
تشبثوا فيه باذيال الفلاسفة جهلا او عنادا اذ هو
مبني على اصول فلسفية غير مسلمة عندنا كاستحالة
الخلا وامتناع الخرق والالتيام ونفي القادر المختار
الذي بقدرته وارادته تحدد الجهات وترجح المتساويات
الى غير ذلك من المقدمات على ان ما ادعوا تحديده بالمحيط
والمركز انما هو من جهة العلو والسفل لا غير ودليلهم
على امتناع الخرق والالتيام انما قام في المحدد لا غير وكون
العالمين في محيطيهما بمنزلة تدويرين في ثخن فلك فلا استلزام
الخلا ولا يمتنع كون عناصر العالمين مختلفة الطبايع فلا يكون
تحيزها في احد العالمين غير طبيعي وليس التناسخ عود
الارواح الى ابدانها بل تعلقها ببدن اخر في هذا العالم
لا يقال هذا الدليل لا يليق بالقايلين بوجود الجنة والنار
بيوم الجزا لانه على تقدير تمامه انما ينفي وجود جنة
يدخلها الناس ويوجد فيها العنصريات لا انتفا ذلك تحت
خرق الافلاك لانا نقول على تقدير افنا هذا العالم
بالكلية وايجاد عالم اخر فيه الجنة والنار والانسان وساير
العنصريات لا يلزم الخرق والالتيام ولا غيره من المحالات

فلذا اختص الدليل بنفي الجنة والنار مع وجود هذا العالم
قلنا وبالجملة ان الجنة والنار موجودتان الآن في عالم يعلمه الله الذي احاط بكل شيء علما وفي الحديث
ان هرقل كتب الى النبي صلى الله عليه وسلم تدعوني الى الجنة عرضها السموات والارض فاين النار فقال عليه الصلاة
والسلام سبحان الله اين الليل اذا جاء النهار وهو حديث
صحيح يشهد له ما اخرجه الحاكم وصححه عن ابي هريرة فقال
جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد ارايت
جنة عرضها السموات والارض فاين النار فقال ارايت
الليل اذا البس كل شيء فاين جعل النهار فقال الله
اعلم فقال النبي صلى الله عليه وسلم كذلك الله يفعل ما يشاء وقد
ظهر بهذا ان حجة الخصم داحضة ومقالته عن
ناهضة وانه وصفه بقوله ذي اي صاحب جنه بكسر
الجيم اي الجن او الجنون وصف مطابق ونعت بالخصم
لانه حيث تفوه بالهذيانات ونفي ما اتحف ثبوته
بالعيان فان لم يكن ذلك عن تمس جان فهو مس شبيه
الله تعالى له بالخسران ولما اختلف اهل السنة
والجهمية في فناء الجنة والنار واهلهما وعدمه فقال
اهل السنة بالبقاء وقال الجهمية بالفناء اشار الى اختيار
مذهب اهل السنة معترضا برد مذهب الجهمية فقال
دارا اي هما اي اهل الجنة والنار دارا خلود اي اقامة
على التابيد وفسرناه بهذا لانه قد يطلق بمعنى طول
المكث وقوله للسعيد وتقدم انه من مات على الاسلام

راجع

قوله هرقل

للجنة

راجع الى الجنة كما ان قوله والشقي وتقدم انه من مات على
الكفر راجع للنار لقوله تعالى فمنهم شقي وسعيد فاما الذين
شقوا ففي النار لهم فيها زفير وشهيق خالدين فيها ما دامت
السموات والارض الا ما شاء ربك ان ربك فعال لما يريد
واما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها ما دامت
السموات والارض الا ما شاء ربك عطاء غير مجذوذ وللاحاديث
الواردة بذلك الذي يبلغ مجموعها حد التواتر وان كانت
تفاصيلها احادا وللاجماع فقد اجمع المسلمون على خلود
اهل الجنة في الجنة وعلى خلود الكفار في النار فان
قيل القوى الجسمانية متناهية فلا تقبل خلود الحياة
وايضا الرطوبة التي هي مادة الحياة تفنى الحرارة سيما
حرارة نار جهنم فتنتقض الى العناصر ضرورة وايضا دوام
الاحتراق مع بقاء الحياة خروج عن قضية العقل قلنا
هذه قواعد فلسفية غير مسلمة عند المليين ولا صحيحة
عند القائلين باستناد الحوادث كلها الى المختار القادر
على تقدير عدم تناهي القوى وزوال الحياة لجواز ان
يخلق الله تعالى البدل فيدوم الثواب والعقاب قال الله
تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا
العذاب ودخل في الشقي بالتفسير السابق الكافر الجاهل
والمعاند وكذا من بالغ في النظر ولم يصل الى الحق خلافا
لمن زعم ان هذا معذور كالعنبري والجاحظ قال السعد
وهذا في حق الكفار عنادا واعتقادا واما الكفار حكما
كاطفال المشركين فكذلك عند الاكثرين لدخولهم في العمومات

ومن بالغ في النظر اي التأمل الصحيح

على اطفال المشركين

ولما روي ان خديجة رضي الله عنها سالت النبي صلى الله
عليه وسلم عن اطفالها الذين ماتوا في الجاهلية فقال هم في
النار وقالت المعتزلة ومن تبعهم لا يعذبون بل هم خدم
لاهل الجنة على ما ورد في الحديث لان تعذيب من لا جرم
له ظلم ولقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى وقوله
تعالى ولا تجزون الا ما كنتم تعملون وقيل من علم الله منه
الايمان والطاعة على تقدير البلوغ ففي الجنة ومن علم منه
الكفر والعصيان ففي النار انتهى ولا يلتفت لما نسبه
للاكثرين تفقد قال القاضي عياض وهو ممن يعول
عليه في مهمات النقل الصحيح وهو مذهب الاكثرين من
المحققين انهم في الجنة الخ وقال القرطبي وهو من قد
علمت الصواب على اصول اهل الحق انهم لا يعذبون لان
التعذيب فرع التكليف وبعثة الرسل والصبي لا يكلف
ولا تبعث له الرسل فهو كالبهيمة الخ وقد بسطناه بالاصل
واما اولاد الانبيا ففي الجنة بالاجماع واما اولاد
المسلمين ففي الجنة عند الجمهور وتوقف في ذلك بعض
العلما وقال النووي اجمع من يعتد باجماعه انهم في الجنة
وتوقف فيهم من لا يعتد بتوقيفه وموجب توقفه حديث
عايشة حين قالت وقد مر عليها بجنازة صبي عصفور
من عصافير الجنة فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم اولا غير
ذلك يا عايشة واجاب العلما عنه بانه لعله
انما نهاها عن المسارعة الى القطع فيما ليس عندها

فيه دليل

فيه دليل قاطع او كان ذلك قبل ان يعلمه الله بانهم في الجنة فلما
علم ذلك اخبر به في قوله ما من مسلم يموت له ثلاثة من الولد
لم يبلغوا الحنث الا ادخل الجنة بفضل رحمته اياهم وغير ذلك
من الاحاديث انتهى وقوله معذب راجع للشقي بنوع
او نوعين او انواع من عذاب النار وقوله منعم راجع
للسعيد بنوع او نوعين او انواع من النعيم وكل ذلك من
مبداء الدخول الى ما لا انتهاء له كما اشار له بقوله لبقي
بقي اما شرط حذف جوابه لتقدم دليله عليه محذوف الغا
والمبتدا اي مهما يبقى واحد من الخصمين في واحدة من الدارين
فهو دائم له احد الامرين واما ان مهما جردت عن الشرطية
على ما يراه ابن مالك في الكافية والتسهيل وان كان مرغوبا
عنه والمعنى كل واحد من الخصمين حاصل له احد الامرين
مدة بقائه في احدى الدارين فان قلت نهاية كل في
السعيد والشقي الانسي والجن قلت نعم وعبارة الامام
المازري اتفق العلما على ان الجن يعذبون في الاخرة على
المعاصي قال الله تعالى لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين
واختلفوا في ان مومنهم ومطيعهم هل يدخل الجنة
وينعم فيها ثوابا له ومجازاة على طاعته ام لا بل
يكون ثوابهم ان ينجوا من النار ثم يقال لهم كونوا ترابا
كالبهايم وهذا مذهب كثير من اهل العلم وجماعة والصحيح
انهم يدخلونها ويتنعمون فيها بالاكل والشرب وغيرهما
انتهى ومثله او قريب منه في التذكرة والله تعالى اعلم
تنبيهات الاول فعموم قولنا دار خلود للسعيد

والشقي ان العصاة من المومنين لا يخلدون في النار ضرورة
لانطباق ضابط السعادة عليهم اذ الايمان عمل خير
وقد قال تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا يمكن
انتيراه قبل دخوله النار لقوله تعالى وما هم منها بمخرجين
ولا في النار لانها ليست دار جزاء خير فتعين انه بعد
دخولها وذلك بالخروج منها ومن قولنا
منهما بقي المحكوم به على دوام عذاب الاشقياء الخالدين
بفحوى ان العصاة الذين لا يخلدون وهم سكان الطبقة
العليا من النار لا يدوم عذابهم مدة بقائهم فيها
وهو كذلك ففي مسلم عن ابي سعيد الخدري عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم ان اهل النار الذين هم اهلها فانهم
لا يموتون فيها ولا يحيون ولكن اناس اصابتهم النار
بذنوبهم او قال بخطاياهم فاماتهم الله اماتة حتى اذا على اماتة الموحدين في النار
كانوا فحما اذن في الشفاعة فجيء بهم ضبائر ضبائر
فبثوا على انهار الجنة ثم قيل يا اهل الجنة افيضوا عليهم
فينبتون نبات الحبة تكون في حميل السيل فقال رجل
من القوم كان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد كان يرعى
بالبادية قال القرطبي هذه الموتة للعصاة موتة
حقيقية لانها اكدها بالمصدر وذلك تكريم لهم حتى
لا يحسوا الم العذاب بعد الاحتراق بخلاف الحي الذي
هو من اهلها ومخلد فيها كلما نضجت جلودهم
بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب وقيل
يجوز ان تكون اماتتهم عبارة عن تغييبه تعالى اياهم
عن آلامها

عن آلامها بالنوم ولا يكون ذلك موتا على الحقيقة
فان النوم قد يغيب عن كثير من الآلام واللذات
وقد سماه الله تعالى وفاة وليس بموت خروج
روح عن البدن وكذلك الصعقة عبر الله بها عن
الموت في قوله فصعق من في السموات الاية وقال
تعالى وخر موسى صعقا مع انه لم يعتريه موت
حقيقي لكنه لما غيبه عن احوال المشاهدة وادراك
الآلام واللذات جاز تعبيره عنه بانه صعق
الذي حقيقته مات وقيل للنسوة اللاتي قطعن
ايديهن الغيبوبة عن الاحساس بالالام
بمشاهدة جمال يوسف فكذلك يجوز ان يحدث الله
تعالى فيهم بلطفه ما يغيبهم عن الاحساس مع بقاء
الحياة قال القرطبي والتاويل الاول الاصح لما ذكرناه
من تاكيده بالمصدر ولقوله في الحديث حتى اذا كانوا
فحما فهم اموات على الحقيقة كما ان اهلها احياء
على الحقيقة وليسوا باموات قال ابن فيل فيما يعني
اذا تالمهم النار وهم فيها خير عالمين قبل الجسر ان يدخلهم
تاديبا لهم وان لم يعذبهم فيها ويكون صرف نعيم الجنة
عنهم مدة كونهم فيها عقوبة لهم وان لم يكن معه غل
ولا قيد والضبائر بالضاد المعجمة جمع ضبارة
بكسر الضاد بمعنى الجماعة والبث التفريق والحبة
بكسر الحاء بزر البقول وحميل السيل ما حمله من غثاء

الثاني قال القرطبي ذكر بعض من ينتهي الى العلم ان يخرج من النار
كل كافر ومبطل وجاحد ويدخل الجنة وانه جائز في العقل
ان ينقطع الغضب فينعكس عليه بلزوم جواز انقطاع
الرحمة عمن دخل الجنة فيخرجون منها ويدخلون النار
وهو خلاف نصوص الشرع قال تعالى وما هم منها بمخرجين
وقال تعالى عطاء غير مجذوذ ولا يدخلون الجنة حتى
يلج الجمل في سم الخياط وبالجملة فهذا قول مخالف
للقران والسنة والاجماع من الامة ومن يبتغ غير سبيل
المومنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا
الثالث لا يتعين من كلامه انحصار محل الخلود وان
الحصر الخالدين السعيد والشقي على راي الاشاعرة وهو
صحيح بناء على قول من قال ان الاعراف محل خلود لاهلها
وان كان التحقيق ان مرجع اهلها الى الجنة كما هو راي
الاكثرين من الصحابة والتابعين وبسط الكلام فيه
بالاصل الرابع جزم بعض المتاخرين ممن حشى
شرح العقائد للسعد ان الملائكة لا يثابون في الجنة
ولو كانوا ساكنين بها كما انهم لا ينالهم عذاب النار مع
كونهم خزنتها وبين اطباقها وان معنى كونها دار
ثواب وعقاب ان الثواب والعقاب لا يكونان الا فيها
وقد بينا ما فيه بالاصل واشار الحب فعلى قول
الاكثرين تكليفهم فيثابون ويعاقبون ومن جملة انواع
الثواب النعيم والانس قايلوه باقوال منها قول مجاهد
وقد سئل عن الجن ايدخلون الجنة قال يدخلونها ولكن
لا ياكلون

لا ياكلون ولا يشربون بل يلهمون من التسبيح والتقديس ما يجده
اهل الجنة من لذة الطعام والشراب وقد مر الخلاف فيهم
الخامس اهل الجنة يدخلونها شبابا جردا مردا ابناء
ثلاث وثلاثين سنة على عظم ادم طول كل واحد منهم ستون
ذراعا في عرض سبعة اذرع ثم لا يزالون كذلك لا تبلى ثيابهم ولا يفنى
شبابهم لا يجوعون ولا يعطشون ولا ينامون ولا يتغوطون
ولا يبولون ولا يتمخطون مجامرهم الالوة ورشحهم المسك
لا ياكلون ولا يشربون لجوع ولا عطش بل للذة واما
اجسام الكفار في النار فمختلفة المقادير وهم فيها خالدون شرابهم
الصديد وحليهم الحديد وان يستغيثوا يغاثوا بماء كالمهل
يشوي الوجوه بئس الشراب وساءت مرتفقا السادس
قال في شرح المقاصد لم يرد نص صريح في تعيين مكان
مكان اهل الجنة والنار والاكثرون على ان الجنة فوق
السموات السبع وتحت العرش تشبثا بقوله تعالى عند سدرة
المنتهى عندها جنة الماوى وقوله عليه الصلاة والسلام
سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الارضين السبع
والحق تفويض ذلك الى علم العليم الخبير انتهى قلت
اما ما صدر به فهو قول الاشعري في عقايده والمختار عند
علماء النقل ان الجنة فوق السماء السابعة وان النار لم يصح
في محلها شيء السابع الحق عندهم ان دخول الجنة لا يكون
جزاء عن عمل اصلا وانما يكون بفضل الله ورحمته واما رفع
الدرجات فهو الذي يقع في مقابلة الاعمال والله اعلم وما
سجا رصنه فهو مجاب عنه او مؤول بما اشرنا اليه بالاصل

الثامن اعد الله لاهل الدار بن ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولذا
ابهمه الناظم فان قلت فهل من انواع النعيم حدوث الولد في
الجنة اذا اراده احد لانه كان مما يتنعم به ويتزين به في
الدنيا وهل مما يعذب به اهل النار عقوق اولادهم والحمل
والوضع والجواب اما الاول ففي الترمذي عن ابي
سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم المومن
اذا اشتهى الولد في الجنة كان حمله ووضعه وسنه
في ساعة كما يشتهي قال وهو حديث حسن غريب
واخرجه ابن ماجة وقال في ساعة واحدة قال الترمذي
وقد اختلف اهل العلم في هذا فقال بعضهم في الجنة جماع ولا يكون
ثمة ولد هكذا يروى عن طاوس ومجاهد وابراهيم النخعي
وقال محمد واسحاق بن ابراهيم في حديث النبي صلى الله عليه وسلم
اذا اشتهى المومن الولد في الجنة كان في ساعة كما يشتهي
ولكن لا يشتهي وقد روي عن ابي رزين العقيلي عن
النبي صلى الله عليه وسلم قال ان اهل الجنة لا يكون لهم فيها ولد
انتهى والظاهر ما قاله محمد واسحاق وبه يحصل الجمع
بين حديثي الترمذي والعقيلي والله اعلم واما الثاني
فلم ار فيه شيا والظاهر انتفاؤه لانهم فيما هو اشق من ذلك
واغلظ واقطع وقد قال تعالى فلا انساب بينهم ومن راى
فيه شيا فليضمه اتقا للثواب التاسع قال
بعضهم لا تزال الغموم تعتري اهل الجنة حتى يذبح الموت
كما لا يزال الرجا يعتري اهل النار حتى يذبح ايضا
وفي ذبحه على الصراط بين الجنة والنار بان النبي صلى الله
عليه وسلم

على حدوث الولد في الجنة

عليه وسلم بين يديه قولان احدهما انه يحيى ابن زكريا والاخر
انه جبريل وقد ورد في بعض الاثار ان الله خلقه في صورة
كبش املح لا يمر بشيء الا مات وخلق الحياة في صورة
فرس بلقا لا تمر بشيء الا حيي العاشر جرى الخلاف
في تجسيم الاعمال وفي تجسيم الموت وفي ذبحه بين المتقدمين
والمتاخرين واقتضى كلام بعض المحققين جريان
طريقي التاويل الاجمالي والتفصيل فيه قال الترمذي
الحكيم والمذهب في هذا عند اهل العلم من الائمة مثل
سفيان الثوري ومالك بن انس وابن المبارك وابن
عيينة ووكيع وغيرهم انهم يروون هذه الاشياء كما
وردت ولا يقال كيف ولا تفسر ولا تتناول لها وهذا
امر اهل العلم الذي اختاروه وذهبوا اليه وطريق
المتاخرين انها تووّل بما يناسبها مما علم تفصيله في
محله وورد الحديث بتجسيم الموت والحياة كما قدمناه
انما يدل للتجسيم والله اعلم ولما كان مما يجب الايمان
به حوض النبي صلى الله عليه وسلم صرح به فقال ايماننا
معاشر المكلفين بثبوت حوض واحد الاحواض
في القلة والحياض في الكثرة بقلب الواو ياء للكسرة قبلها
والحياض معروفة والمراد به هنا جسم مخصوص طوله
وعرضه شهر يصب فيه ميزابان من الجنة ثم عينه بانه
مضاف لخير اي افضل الرسل وهو محمد صلى الله عليه وسلم
جمع رسول وتقدم الكلام عليه وقوله حتم اي واجب خبر
المبتدا الذي هو ايماننا فيثاب عليه الآتي به ويبدع ويفسق

الحوض

ولا يبلغ به الكفر ثم بيّن ان الوجوب سمعي بقوله كما اي لاجل
النص الذي قد جانا مما يبلغ مجموعه التواتر المعنوي وان
كانت تفاصيله احاد اي النقل الصحيح فيه من حديث
عبد الله بن عمرو بن العاص حوضي مسيرة شهر وزواياه
سوا ماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه
اكثر من نجوم السما من شرب منه فلا يظما ابدا وفي رواية
لاحمد ان الحوض كما بين عدن وعمان وفي رواية للصحيحين
ما بين صنعا والمدينة ولهما ايضا ما بين المدينة وعمان
وفي رواية ما بين ايلة ومكة وفي رواية لابن ماجة ما بين
المدينة الي بيت المقدس وفي رواية ما بين جربا واذرح
وبالجملة ففيها اضطراب وهو لا يوجب الضعف الا اذا لم
يمكن الجمع واما اذا امكن فلا وقد جمع العلما بين هذه
الروايات فقال القاضي عياض ان هذا من اختلاف التقدير
والتحديد لا من الاختلاف في الرواية لان ذلك لم يقع في
حديث واحد فيعتد اضطرابا من الرواة وانما جا في
احاديث مختلفة عن غير واحد من الصحابة سمعوه في
مواطن مختلفة وكان النبي صلى الله عليه وسلم يضرب في
منها مثلا لبعد اقطار الحوض وسعته مما يسنح له من
العبارة ويقرب ذلك للعلم ببعد ما بين البلاد النائي
بعضها عن بعض لا علي ارادة المسافة المحققة فبهذا
تجمع بين الالفاظ المختلفة من جهة المعني انتهي
واعترضه ابن حجر بان ضرب المثل والتقدير انما
يكون بما يتقارب واما هذا الاختلاف المتباعد الذي
يزيد تارة علي ثلاثين يوما وينقص الي ثلاثة ايام فلا
يحسن

عُمان بضم العين المهملة وخفة الميم قرية باليمن لا بفتح العين وتشديد الميم فانها قرية بالشام وقيل بل هي المرادة

يحسن ورد عليه بان رواية ثلاثة ايام اختلف هو نفسه بانها
غلط فلا يتوجه الاعتراض بها وقال القرطبي ظن بعض
القاصرين ان الاختلاف الواقع في الروايات في قدر الحوض
اضطرابا وليس كذلك بل كلها تفيد انه كبير متسع الجوانب
قال ولعل ذكره للجهات المختلفة بحسب من حضره ممن
يعرف تلك الجهة فخاطب كل قوم بالجهة التي يعرفونها
انتهي بمعناه وقال النووي ليس في ذكر المسافة القليلة
ما يدفع المسافة الكثيرة فالاكثر ثابت بالحديث الصحيح
فلا معارضة وقال بعضهم الاختلاف الواقع في هذه
الروايات يحمل اقصرها مسافة علي العرض واطولها مسافة
علي الطول قلت والحديث المتفق عليه زواياه
سوا يرده اذ وردت رواية اخري طوله وعرضه سوا
وقال بعضهم الاختلاف الواقع في هذه الروايات بسببه
ملاحظة اختلاف سرعة السير وعدمها فان البريد يجد
منهم من يقطع مسافة شهر في ثلاثة ايام ومن يقطع
مسافة عشرة ايام في شهر وان كان صحيحا انتهي
الاول قال القرطبي ولا يخطر ببالك او يذهب وهمك الي
ان الحوض يكون علي وجه هذه الارض وانما يكون وجوده
في الارض المبدلة علي قدر مسافة هذه الاقطار او في
المواضع التي تكون في تلك الارض بدلا من هذه المواضع
في هذه الارض وهي ارض بيضا كالفضة لم يسفك بها
دم ولم يظلم عليها احد قط انتهي التتائي ليس في القران
ما يدل قطعا علي الحوض وقال بعض السلف ان الكوثر

قوله البريد جمع بريد وله بعض ... البريد ... العرب ... ثم اي رسوله استعمل في المسافة التي يقطعها وقد ... اثني عشر ميلا ويقال لدابة البريد بريد ايضا لسيره في البريد والجمع برد بضمتين ه مصباح

من قوله تعالى انا اعطيناك الكوثر مراد به الحوض واعتمده السعد
فاستدل بالاية عليه وهو قول عطا والاصح ان الكوثر نهر
من انهار الجنة والاظهر عند العلما ان المراد من الكوثر في
الاية الخير الكثير المفرط في الكثرة من العلم والعمل وشرف (يعني ان الحوض الخير الكثير)
الدارين ومن جملته الحوض وعليه يتوجه كلام السعد
فتامله الثالث لا يقال ان الحوض ثابت بالاجماع لان
المعتزلة خالفوا فيه وقالوا ليس هناك حوض نعم قال سيدي
يوسف منهم ومن كذب به فهو عندنا مبتدع وقال
المتولي بعض المعتزلة انكر الحوض جملة وبعضهم
قال انه في الجنة وما ذكره باطل فان الحوض مصان
للنبي صلى الله عليه وسلم لا للجنة وقد صحت فيه الروايات
وتواترت الاخبار النبوية ومن دعوات السلف سقاك
الله من حوض الكوثر انتهى ينال اي يتعاطى شربا
لدفع العطش او التلذذ او لتعجيل المسرة منه
متعلق بالفعل او بالمصدر او متنازع فيه على ان ضميره
للحوض الخارج من الجنة اقوام فاعل ينال جمع قوم (على الكلام في القوم)
مراد منه ما يعم الذكور والاناث وان كان القوم يقع
على الرجال دون النسا بدليل قوله تعالى لا يسخر قوم من
قوم عسى ان يكونوا خيرا منهم ولا نسا من نسا عسى
ان يكن خيرا منهن اذ الاصل في العطف المغايرة

وقول زهير

وما ادري وسوف اخال ادري ... اقوم آل حصن ام نسا

وربما دخل فيه النسا على سبيل التبع لان قوم كل نبي رجال
ونسا

ونسا ولا واحد له من لفظه وجمع القوم اقوام وجمع
الجمع اقاوم قال الشاعر

فان يعذر القلب العشية في الصبا ... فؤادك لا يعذر فيه الاقاوم

عني بالقلب العقل وقال ابن السكيت يقال اقاوم
واقايم والقوم يذكر ويونث لان اسما الجموع التي
لا واحد لها من لفظها اذا كانت للادميين تذكر
وتونث كرهط ونفر قال الله تعالى وكذب به قومك
فذكر وقال كذبت قوم نوح المرسلين فانث فان
صغرتها لم تلحقها الها وقلت قويم ورهيط ونفير
وانما يدخل التانيث فعلها وان كانت لغير الادميين
مثل الابل والغنم وصغرتها لحقتها الها لان التانيث
لازم لها واما جمع التكسير مثل جمال ومساجد
فيذكر ويونث فان ذكر فانما يراد الجمع وان انث فانما
يراد الجماعة انتهى نبهت عليها لان الادب الان ضاع
وذهبت اهله وتصدى له من لا يعرف اسمه ولا رسمه
ثم وصف الاقوام الشاربين منه بقوله وفوا لله
سبحانه بعهدهم الذي اخذه الله عليهم وهو الايمان بالله
وملايكته وكتبه ورسله واليوم الاخر واتباع دينه وشرايعه
تنبيهات الاول ظاهر هذا الوصف ان مومني
جميع الامم ترده لاتصافهم به وظواهر الاحاديث
خلافه وانه لا يرده الا مومنوا هذه الامة واما مومنوا
الامم السابقة فيردون حياض انبيايهم فان لكل نبي
حوضا ترده امته ففي الترمذي عن سمرة قال قال رسول الله

صلى الله عليه وسلم ان لكل نبي حوضا وانهم يتباهون ايهم اكثر
واردة واني ارجوا ان اكون اكثرهم واردة قال ابو عيسى
هذا حديث حسن غريب وروى ابن عباس قال سئل رسول
الله صلى الله عليه وسلم عن الوقوف بين يدي رب العالمين هل
فيه ما فقال اي والذي نفسي بيده ان فيه لما وان اوليا
الله ليردون حياض الانبيا ويبعث الله تعالى سبعين الف
ملك بايديهم عصي من نار يذودون الكفار عن حياض
الانبيا وقال البكري المعروف بابن الواسطي لكل نبي حوض
الا صالحا فان حوضه ضرع ناقته وفي حديث ابي هريرة
عن النبي صلى الله عليه وسلم واني لاصد الناس عنه كما يصد
الرجل ابل الناس عن حوضه قالوا يا رسول الله اتعرفنا
يومئذ قال نعم لكم سيما ليست لاحد من الامم تردون
غرا محجلين من اثر الوضوء الثاني تعارضت الاثار في محله
ففي بعضها قبل الصراط والميزان وفي بعضها بعد الميزان وفي
بعضها بعد الصراط وجمع بتعدده واختار صاحب القوت
والافصاح والقاضي عياض ان الحوض بعد الصراط واختار
الغزالي انه قبله ورجح القرطبي كلام القاضي بعد ان صحح
ان للنبي صلى الله عليه وسلم حوضين وقال ابن حجر ظاهر
الاحاديث ان الحوض بجانب الجنة ينصب فيه الما من
النهر الذي داخلها فلو كان قبل الصراط لحالت النار بينه
وبين الما الذي ينصب فيه من الكوثر واجاب عن حديث
التخلج المذكور بالاصل بانهم يقربون من الحوض بحيث

يبرونه

قوله يذودون الكفار اي يطردونهم فلا يشربون منه

يبرونه فيدفعون في النار قبل ان يخلصوا من بقية الصراط
انتهى واورد عليه ان الحوض اذا كان عند الجنة لم يحتج
اليه الشرب منه واجيب بانهم يحبسون هناك لاجل المظالم
التي بينهم حتى يتحللوا فيكون الشرب منه في موقف
القصاص وقال القاضي زكريا الانصاري اختلف في
محل الحوض فقيل قبل الصراط وقيل بعده وقيل له حوضان
حوض قبله وحوض بعده كل منهما يسمى كوثرا والصحيح
ان حوضه بعده وان الكوثر نهر في الجنة وماؤه ينصب
فيه ويطلق عليه كوثرا لكونه يمد منه كما افاده شيخنا
كغيره وقد روى الترمذي انه قبل الصراط الثالث
قال القرطبي اختلف في الميزان والحوض ايهما قبل الاخر فقيل
الميزان قبل وقيل الحوض قال ابو الحسن القابسي والصحيح
ان الحوض قبل الميزان قال القرطبي والمعنى يقتضيه فان
الناس يخرجون من قبورهم عطاشا فيقدم لهم الحوض قبل
الصراط والميزان ولا يخفى انه مبني على مذهبه في النفي قبلها
وبالجملة قال بعضهم جهل التقديم والتاخير في الصراط والميزان
والحوض غير قادح في العقيدة وما يجب اعتقاده والله
اعلم وقل معتقدا انه يذاد عنه ويطرد فلا يشرب منه
من اي اقوام طغوا بضمير الجمع لمراعاة معنى من بان غيروا
دينه بدلوا العهد بالمعنى السابق من حديث مسلم عن ابي
هريرة رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اتى المقبرة
فقال السلام عليكم دار قوم مومنين وانا ان شا الله بكم
لاحقون وددت انا قد راينا اخواننا قالوا اولسنا اخوانك

يا رسول الله قال انتم اصحابي واخواننا الذين لم ياتوا
بعد فقالوا تعرف من لم يات بعد من امتك يا رسول كيف صح
الله فقال ارايتم لو ان رجلا له خيل غر محجلة بين
ظهراني خيل دهم بهم الا يعرف خيله قالوا بلى يا رسول
الله قال فانهم ياتون غرا محجلين من الوضوء وانا
فرطهم على الحوض الا ليذادن رجال عن حوضي كما
يذاد البعير الضال اناديهم الا هلم فيقال انهم
قد بدلوا بعدك فاقول سحقا سحقا قال النووي
هذا مما اختلف العلماء في المراد به على اقوال احدها
ان المراد به المنافقون والمرتدون فيجوز ان يحشروا بالغرة
والتحجيل فيناديهم النبي صلى الله عليه وسلم للسيما التي
عليهم فيقال ليس هولاء ممن وعدت بهم ان هولاء له صح
قد بدلوا بعدك اي لم يموتوا على ما ظهر من اسلامهم والله
والثاني ان المراد من كان في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ثم ارتد
بعده فيناديهم النبي صلى الله عليه وسلم وان لم يكن عليهم
سيما الوضوء لما كان يعرفه صلى الله عليه وسلم في حياته
من اسلامهم فيقال ارتدوا بعدك والثالث ان المراد
اصحاب المعاصي الكبائر الذين ماتوا على التوحيد أو
اصحاب البدع الذين لم يخرجوا ببدعتهم عن الاسلام وعلى
هذا القول لا يقطع لهولاء الذين يذادون بالنار بل
يجوز ان يذادوا عقوبة لهم ثم يرحمهم الله سبحانه فيدخلهم
الجنة

الجنة من غير عذاب قال اصحابنا هذا القول ولا يمتنع ان يكون لهم
غرة وتحجيل ويحتمل ان يكونوا كانوا في زمن النبي صلى الله عليه
وسلم وبعده ولكن عرفهم بالسيما وقال ابن عبد البر كل من
احدث في الدين فهو من المطرودين عن الحوض كالخوارج
والروافض وسائر اصحاب الاهوا قال وكذلك الظلمة
المسرفون في الجور وطمس الحق والمعلنون بالكبائر
قال وكل هولا يخاف عليهم ان يكونوا ممن عنوا بهذا
الخبر فقوله يخاف احسن من جزم القرطبي بانهم مرادون
به ولفظه قال علماونا رحمهم الله فكل من ارتد عن دين
الله او احدث فيه ما لا يرضاه الله ولم ياذن به الله
فهو من المطرودين عن الحوض المبعدين عنه واشدهم
طردا من خالف جماعة المسلمين وفارق سبيلهم كالخوارج
على اختلاف فرقها والروافض على تباين ضلالها
والمعتزلة على اصناف اهوايها فهولاء كلهم مبدلون
وكذلك الظلمة المسرفون في الجور والظلم وطمس الحق
وقتل اهله واذلالهم والمعلنون بالكبائر المستخفون
بالمعاصي وجماعة اهل الزيغ والاهوا والبدع قال بعض
المتاخرين لكن المبدل بالارتداد مخلد في النار والمبدل
بالمعاصي في مشية الله حتى يمضي فيه مراده فيذاد في وقت
دون اخر ويصطلح بالاصلاح في الاصل ما ينبغي ان يوقف
عليه ولما كانت الشفاعة من جملة السمعيات البالغ
جملتها التواتر وهي من جملة الامور الواقعة في الاخرة
واجمع المسلمون عليها في الجملة وان اختلفوا في بعض

الشفاعة

صور جزئياتها جزم بما هو مذهب اهل السنة من ذلك
الخلاف فقال وواجب سمعا وان كان جائزا عقلا باتفاق
اهل السنة شفاعة وهي لغة الوسيلة والطلب وعرفا
سوال الخير للغير من الشفع ضد الوتر كان الشافع ضم سواله
الى سوال المشفوع له من شفع يشفع بفتح العين فيهما
كما قاله النووي قال وانما ذكرته وان كان ظاهرا لاني
رايت من يصحفه ولا خلاف فيه يقال شفع يشفع شفاعة
فهو شافع وشفيع والمشفع بكسر الفا الذي يقبل الشفاعة
والمشفع بفتحها الذي تقبل شفاعته انتهى وهو واجب
اخر بتعيين اعتقاده كالاول لما نطقت به الايات
وتواترت به الروايات وانعقد عليها اجماع السلف الصالح
قبل ظهور المبتدعة على انهم وافقوا اجماع من قبلهم في
الجملة غير ان المعتزلة قصروها على المطيعين والتائبين
لرفع الدرجات وزيادة المثوبات وعندنا كما
تعلم بها بانه يجوز ان تكون لاهل الكبائر ايضا في حط
السيئات اما قبل دخول النار واما بعدها لما سياتي
من دلائل العفو عن الكبيرة ولما اشتهر بل تواتر معنى
من احاديث الشفاعة لاهل الكبائر كقوله عليه السلام
ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وترك العقاب
بعد التوبة واجب عند المعتزلة فلا يكون للعفو والشفاعة
في التائبين كبير فائدة بل لا معنى له فتعين حمله على
من لم يتب منها وقد يستدل على هذا الغرض
بقوله تعالى فاستغفر لذنبك وللمؤمنين اي لذنوب
المؤمنين

المؤمنين فتعم الصغائر والكبائر وبقوله تعالى في حق الكفار
فما تنفعهم شفاعة الشافعين فان مثل هذا الكلام انما يساق
حيث تنفع الشفاعة غيرهم فيقصد تقبيح حال الكفرة
وتخييب رجائهم بانهم ليسوا كذلك اذ لو لم تنفع الشفاعة
احدا لما كان في تخصيصهم زيادة تخييب وتوبيخ وهذا
الا انه لا بعد لهذا التعليق لا يفيد الا ثبوت اصل
الشفاعة كما ان حديثها الطويل الذي خرجه مسلم في
صحيحه من رواية ابي هريرة كذلك ولا نزاع كما قد
علمت في ثبوت اصلها قال سعد الملة والدين نعم لو ثبت
ما ذكره بعض اصحابنا من ان الشفاعة لا تجوز ان تكون
حقيقة لزيادة المنافع بل لاسقاط العقاب فقط والصغائر
واجبة التكفير عند المعتزلة عند المعتزلة باجتناب الكبائر
فتعين ان يكون لاسقاط الكبائر لكان في اثبات اصل
الشفاعة اثبات المطلوب الا ان غاية ما تمسك به ذلك
البعض فيما ذهب اليه هو ان الشفاعة لو كانت حقيقة
في طلب زيادة المنافع لكنا شافعين في حق النبي صلى الله عليه
وسلم حين نسال الله تعالى زيادة كرامته واللازم باطل
وفاقا واعترض بانه يجوز ان يعتبر فيها زيادة قيد
لكون الشفيع اعلى حالا من المشفوع له او كون زيادة المنافع
مجعولة البتة بسواله وطلبه واجيب بان الشفيع قد يشفع
لنفسه فلا يكون اعلى وقد يكون غير مطاع فلا يقع المسؤول
فضلا عن ان يكون لاجل سواله فان قيل اطلاق الشفاعة
على طلب المنافع مما لا سبيل الى انكاره كقول الشاعر

فذاكرني ان ثالثة في صحيفة ... الي بابه لم تاته بشفيع
وكما في منشور دار الخلافة للسلطان محمود ولقبناك
كور خراسان ولقبناك بيمين الدولة وامين الملة
بشفاعة ابي حامد الاسفرايني قلنا نعم لكن
لو كان حقيقة لاطرد فيما ذكرنا ولما كان المشفع
محتملا ابدل منه للتعيين محمد نبينا صلي الله عليه وسلم
وجعلنا من الفايزين بشفاعته الحايزين لشرف طاعته
وخدمة سنته واشار بقوله مقدما يعني متقدما
بتقديم الله تعالي له بها اي لا علي غيره من جميع الانبيا
والمرسلين والملايكة المقربين الي واجب ثالثة نتيجة
اعتقاده لما في حديث الصحيحين انا اول شافع واول
مشفع وله عليه السلام شفاعات وذكر القاضي والنووي
منها خمسا احدها وهي اعظمها واعمها شفاعته
صلي الله عليه وسلم بعد ان يتكلم الانبيا فيمن يسال العفو
ان يريح الخلايق من طول القيام لرب العالمين ثلاثة
الاف سنة فيتراد ومنها من ادم الي عيسي في خمسة الاف
سنة اذ بين كل نبيين الف سنة كما قاله ابن حجر
والقرطبي وغيرهما فاذا انتهوا اليه قال انا لها
انا لها انا لها امتي امتي وكل من قبله يقول نفسي نفسي
فيشفع فيشفع وهذه مختصة به عليه السلام وتسمي
الشفاعة العظمي وثانيها في ادخال قوم
الجنة بغير حساب وهذه ايضا خاصة به عليه السلام

علي ما قاله

علي عدد شفاعاته صلي الله عليه وسلم

علي ما قاله القاضي والنووي وتردد ابن دقيق العيد
في الاختصاص وتبعه ابن حجر فقال بلا دليل عليه وقد
ذكر حديثها مسلم وثالثها في قوم استوجبوا
النار فيشفع فيهم نبينا صلي الله عليه وسلم فلا يدخلونها وجوزه
جزم القاضي وابن السبكي بعدم اختصاصها به عليه
السلام وتردد النووي في ذلك قال السبكي لانه لم يرد
نص صريح بثبوت الاختصاص ولا بنفيه ورابعها
فيمن دخل النار من المومنين المذنبين وهذه وقع
اطباق القوم علي عدم اختصاصها به صلي الله عليه وسلم حيث
كان لهم عمل خير زايد علي الايمان اذ الشفاعة في اخراج
من في قلبه مثقال ذرة من الايمان ليخرج من النار خاصة
به صلي الله عليه وسلم كما قاله القاضي وخامستها
الشفاعة في زيادة الدرجات في الجنة وهذه لا ينكرها المعتزلة
ولا الا ان النووي جوز اختصاصها به عليه السلام
كما في الروضة وجزم العراقي في كتاب الانتقاد له
باختصاصها به عليه السلام وبقي شفاعات اخر وردت
بها اثار لا تخلو من مقال ذكرناها في الاصل تنبيه
علم من النظم واجبات ثلاثة وهي الشفاعة وقبولها
وتقدمه فيها علي غيره صلي الله عليه وسلم وبقي ايضا واجبات
ثلاثة وهي انه عليه السلام اول من تنشق عنه الارض
واول وارد المحشر واول داخل الجنة لا محالة اي بيننا وبينه
واشار بقوله لا تمنع اي انت شفاعته عليه الصلاة والسلام

في اهل الكبائر وغيرهم من المومنين لا قبل دخولهم النار ولا بعده
بقول ولا اعتقاد ولا اتباع الى رد مذهب المعتزلة ومن
وافقهم ممن قال بامتناعها في الجملة على ما مر تفصيله
محتجين بوجوه الاول الايات الدالة على نفي الشفاعة
بالكلية فتخص بالمطيع والتائب بالاجماع فتبقى حجة
فيما وراء ذلك مثل قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس
عن نفس شيئا الاية فالضمير في لا تقبل منها شفاعة
ولا تنفعها شفاعة للنفس المنفية العاصية ولقوله
تعالى من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة
ولقوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع اي
يجاب بمعنى لا شفاعة اصلا على طريقة قوله
ولا ترى الضب بها ينجحر وكقوله تعالى وما للظالمين
من انصار الثاني ما اشعر بنفي الشفاعة لصاحب
الكبيرة منطوقا كقوله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى
فانه ليس بمرتضى او مفهوما كقوله تعالى حكاية عن حملة
العرش ويستغفرون للذين امنوا ربنا وسعت كل شي
رحمة وعلما فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب
الجحيم ولا فارق بين شفاعة الملائكة والانبيا الثالث
ما سياتي من الايات المشعرة بخلود الفاسق في النار
ولو كانت شفاعة لما كان له خلود الرابع الاجماع
على الدعا بقولنا اللهم اجعلنا من اهل شفاعة محمد
صلى الله عليه وسلم ولو خصت الشفاعة باهل الكبائر لكان

ذلك

بجملة

ذلك دعا بجعله منهم والجواب عن الاول بعد تسليم العموم في الازمان والاحوال
والاشخاص انها تخص بالكفار جمعا بين الادلة على ان
الظالم على الاطلاق هو الكافر وان نفي النصرة لا يستلزم
نفي الشفاعة لانها طلب مع خضوع والنصرة ربما تنبي
عن مدافعة ومغالبة واستعلا هذا بعد تسليم كون الكلام
لعموم السلب لا لسلب العموم على ما مر بيانه في مباحث
الرؤية وعن الثاني انا لا نسلم ان من ارتضى لا يتناول الفاسق
فانه مرتضى من جهة الايمان والعمل الصالح وان كان
مبغوضا من جهة المعصية بخلاف الكافر المتصف بمثل
العدل او الجود فانه ليس بمرتضى عند الله اصلا لفوات
اصل الاعتداد بالحسنات واساس الكمالات وهو
الايمان ولا نسلم ان الذين تابوا لا يتناول الفاسق فان المراد
تابوا عن الشرك اذ لا معنى لطلب المغفرة لمن تاب من
المعاصي وعمل صالحا عندكم لكونه عبثا او طلبا لترك الظلم
بمنع المستحق حقه هذا بعد تسليم دلالة التخصيص بالوصف
على نفي الحكم عما عداه وعن الثالث بما سياتي في مسئلة
انقطاع عذاب صاحب الكبيرة وعن الرابع ان المراد اجعلنا
من اهل الشفاعة على تقدير المعاصي كما في قولنا اجعلنا من
اهل المغفرة واهل التوبة وتحقيقه ان المتصف بالصفات
اذا اختص بكل منها منشاها بعض تلك الصفات دون البعض
لم يكن معتقدا اهلية تلك الكرامة الا استدعا الصفة
التي هي منشا تلك الكرامة الا ترى ان المحتاج الى المعالجة وان لم
تكن له الامراض لكن قولكم اللهم اجعلني من اهل العلاج ليس

ليس طلبا للمرض بل للقوة المزاج التي تمكن معها المعالجة
فكذا الشفاعة وان اختصت باهل الكباير لكن منشأها
الايمان وبعض الحسنات التي تصير سببا لرضى الشفيع
عنه وميله اليه وبهذا انجرح الجواب عما قالوا
ان من حلف بالطلاق ان يعمل ما يجعله اهلا للشفاعة
انه يؤمر بالطاعات لا بالمعاصي انتهى كلام السعد رحمه الله
وقال القاضي قد عرف بالنقل المستفيض سؤال السلف
الصالح رضي الله عنهم شفاعة نبينا صلى الله عليه وسلم ورغبتهم
فيها وعلى هذا لا يلتفت الى قول من قال انه يكره ان
يسال العبد ربه تعالى ان يرزقه شفاعة النبي
صلى الله عليه وسلم لكونها لا تكون الا للمذنبين فانها قد
تكون كما قدمنا لتخفيف الحساب وزيادة الدرجات
ثم كل عاقل معترف بالتقصير محتاج الى العفو غير معتد بعمله
مشفق من ان يكون من الهالكين ويلزم هذا القائل
ان لا يدعو بالمغفرة والرحمة لانهما لاصحاب الذنوب
وهذا كله خلاف ما عرف من دعا السلف والخلف
هذا اخر كلامه واقره عليه النووي وغيره ومنه
يستفاد جواب اخر وقد سال جماعة من اكابر الصحابة
وعلمايهم النبي صلى الله عليه وسلم ان يشفع لهم فلم ينكر عليهم
كابي عبيدة بن الجراح ومعاذ بن جبل وابي موسى الاشعري
وابي طلحة الانصاري وعوف بن مالك وقد بسط العراقي

القول

القول في احاديث سؤالهم اياه الشفاعة تصحيحا وتحسينا
وتضعيفا في جزء مستقل ورد فيه على المانعين من سؤالها
بنحو ما مر ومنه جواز اللهم شفع فينا النبي صلى الله عليه وسلم
وادخلنا في شفاعته واجعلنا ممن تناله شفاعته وقد
قال العلامة ابن رشد المالكي لا ينبغي لاحد ان يقول اللهم
اجعلني ممن تناله شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم ولما
كانت الشفاعة في ارباب الجرايم من الناس ثبتت خاصة
به صلى الله عليه وسلم وان كان يعتقد ما فيها على غيره قال
وغيره صلى الله عليه وسلم من مرتضى اسم مفعول ارتضى
وهو بيان للغير الذي اذن الله له في الشفاعة ورضي
له فيها قولا من ساير الاخيار من الانبيا والمرسلين
والملايكة المقربين والعلما العاملين والشهدا الصابرين
المحتسبين المقبلين حالة القتل غير مدبرين والاوليا والصالحين
انا كما تقدم ذكروا يشفع خبر المبتدا الذي هو غيره على
قدر جاهه ومقامه عند الله تعالى كما صفة مصدر
مقدر اي وجزمنا بثبوت الشفاعة لغيره جزما مماثلا للجزم
الذي او خبر لمبتدا محذوف اي وهذا الحكم مماثل للحكم الذي
اذ الكاف تعليلية اي وحكمنا بثبوت الشفاعة لغيره لاجل
ما قد جانا ونقل الينا في الاخبار والاحاديث الصحيحة
الدالة على ذلك واجمع عليه اهل السنة وعلما النقل ففي
ابن ماجه عن عثمان بن عفان رضي الله عنه يشفع يوم القيامة
ثلاثة الانبيا ثم العلما ثم الشهدا وفي رواية لابي الزعرا
عن عبد الله ثم يأذن الله في الشفاعة فيقوم روح القدس

شفاعة غيره صلى الله عليه وسلم

لغيره

جبريل ثم يقوم ابراهيم ثم يقوم عيسى او موسى الشك
من ابي الزعراء الراوي ثم عبد الله ثم يقوم نبيكم رابعا
فيشفع لا يشفع احد بعده في اكثر مما يشفع وهو
المقام المحمود الذي قال الله تعالى عسى ان يبعثك
ربك مقاما محمودا واخرج الترمذي عن ابي سعيد
الخدري ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان من امتي
من يشفع للفئام ومنهم من يشفع للقبيلة ومنهم
من يشفع للعصبة ومنهم من يشفع للرجل حتى يدخلوا الجنة
قال حديث حسن وفي مسند البزار عن ثابت
انه سمع انس بن مالك يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان الرجل ليشفع للرجلين والثلاثة وفي الشفاء عن
كعب الاحبار ان لكل رجل من الصحابة شفاعة
والحق ان الشفاعة العظمى اول المقام المحمود
تتمة ربما يدخل خلق غيره رب العالمين
ففي الصحيح ثم ارجع الى ربي في الرابعة فاحمده بتلك المحامد
ثم اخر له ساجدا فيقال لي يا محمد ارفع راسك وقل
يسمع لك وسل تعطه واشفع تشفع فاقول يا رب ائذن
لي فيمن قال لا اله الا الله قال فيقول ليس ذلك لك او قال
ليس ذلك اليك ولكن وعزتي وجلالي وكبريائي وعظمتي
وجبريائي لاخرجن منها من قال لا اله الا الله والمعنى لاتفضلن
عليهم باخراجهم بغير شفاعة احد كما في حديث شفعت
الملائكة وشفع النبيون وشفع المومنون ولم يبق
الا ارحم الراحمين وقد ذكرنا حديث الشفاعة
الطويل

الطويل في الاصل واما حديث لا تنال شفاعتي اهل الكبائر
من امتي فهو موضوع باتفاق النقلة ولو صح امكن
حمله على المرتدين وفي الشفاء عن ابي موسى عنه عليه السلام
خيرت بين ان يدخل نصف امتي الجنة وبين الشفاعة
فاخترت الشفاعة فانها اعم ترونها للمتقين لا ولكنها
للمذنبين الخطائين وايضا عن ابي هريرة قلت
يا رسول الله ماذا ورد عليك في الشفاعة قال شفاعتي
لمن شهد ان لا اله الا الله مخلصا يصدق لسانه قلبه
ولما تقدم ان الشفاعة واجبة سمعا اشار هنا الى
انها جائزة عقلا فقال اذ بمعنى لام التعليل المرتبط
بوجوب الشفاعة او بالنهي عن منعها جائز عقلا وجا
به السمع ايضا تفضلا واحسانا غفران اي وقوع غفران
جميع الذنوب ولو كبائر حيث كانت من نوع غير
الكفر ولو للكافر بلا شفاعة ولا توبة للكل اما الكفر
فلا يقع منه سبحانه وتعالى العفو عنه للزوم الكذب ولا فرق
فيه بين الاصلي والارتداد اشركا كان او غيره واذا
جاز عليه غفران ما سوى الكفر بلا شفاعة فبالشفاعة
اولى. وهو اتفاقي ثم نبه بتصريح بما اتفقت عليه الامة
ونطق به الكتاب والسنة من ان الله سبحانه عفو غفور
وانه يجب الغفران والستر يعفو عن الصغائر مطلقا
وعن الكبائر بعد التوبة قطعا وبدونها ان شاء ولا يعفو
عن الكفر قطعا وان جاز عقلا وهاهنا مباحث
الاول عرف الشيخ ابن عرفة المالكي الكفر بانه عدم التصديق

غفران غير الشرك

على تعريف الكفر لابن عرفة المالكي

الممكن بما علم ضرورة مجيء الرسول به او فعل يدل عليه غالبا
كقتل النبي والقاء المصحف في القاذورات ومذهب مالك
واكثر المتاخرين عدم تكفير اهل الاهواء الذين تحقق ولوا
اقوالهم للكفر اعتبارا بالحال دون المآل وقاله سحنون
وحكاه عن اكثر الاصحاب وقال الاستاذ من كفرنا كفرناه
ابن عرفة وتكفير الغزالي الفلاسفة بانكارهم حشر الاجساد
والتنعيم الحسي وعدم علم الله بالجزئيات وعدم حدوث
العالم صواب قال والاقرب تكفير المجسمة واختار
عز الدين عدم تكفيره لعسر فهم العوام برهان نفي الجسمية
وحكى عياض الاتفاق على تكفير القائلين بالقدر انتهى
ومراده بهم القائلون بان الامر انف وان الله لم يعلم
الاشياء قبل الوقوع وقد انقرضوا من زمن الشافعي
رحمه الله وقد بسطناه في محل اخر كتعليق الفرائد الثاني
الحق وعزاه النووي لاهل السنة والمازري والقاضي
لاهل الحق جواز العفو عن الكفر عقلا وان امتنع سمعا
خلافا لبعضهم في منعه عقلا محتجا بان العفو عنه
مخالف للحكمة المفرقة بين من احسن غاية الاحسان
ومن اساء غاية الاساءة وايضا الكفر نهاية في الجناية
لا يحتمل الاباحة ورفع الحرمة اصلا فلا يحتمل العفو ورفع
الغرامة وايضا الكافر يعتقده حقا فلا يطلب له عفوا
ومغفرة فلم يكن العفو عنه حكمة وايضا هو اعتقاد
الابد فيوجب جزاء الابد بخلاف سائر الذنوب في
ذلك قال السعد وضعفه ظاهر كما يعلم مما ياتي

الثالث

الثالث اختلف ايضا في جواز العفو عن الكبائر دون التوبة
مجوزه اهل السنة والجماعة بل اثبتوا وقوعه خلافا للمعتزلة
حيث منعوه سمعا وان جاز عقلا عند كثير منهم حتى
بعض متاخريهم بان القول بعدم حسن العفو عن المستحق
للعقاب عقلا ليس الا قول ابي القاسم الكعبي تمسك اهل
السنة على جواز العفو بان العقاب حقه سبحانه فيحسن
اسقاطه مع ان فيه نفعا للعبد من غير ضرر لاحد وبالايات
والاحاديث الناطقة بالعفو والغفران كقوله تعالى
وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات
او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير ان الله يغفر الذنوب
جميعا ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن
يشاء ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وفي الحديث
يا عبدي لو اتيتني بقراب الارض ذنوبا لاتيتك بمثلها
مغفرة الا ما لا يجتنب منها ومعنى العفو والغفران واحد
وهو ترك عقوبة المجرم والستر عليه بعدم المؤاخذة
لا يقال يجوز حمل النصوص على العفو عن الصغائر او عن
الكبائر بعد التوبة او على تاخير العقوبات المستحقة او على
عدم شرع الحدود في عامة المعاصي او على ترك وضع الاصار الاصار
عليهم من التكاليف المهلكة كما وضعها على الامم السالفة
او على ترك ما فعل ببعض الامم من المسخ وكتبهم الاثام على
الجباه والابواب ونحوه لكي يفتضحوا به في الدنيا
الى غيره كما تاوله المعتزلة وحملوا عليه تلك الايات

لانا نقول هذا مع كونه عدولا عن الظاهر بلا دليل وتقييدا
للاطلاق بلا قرينة وتخصيصا للعام بلا مخصص ومخالفة
لانا وبل من يعتد به من المنسوبين بلا ضرورة وتفريقا
بين الايات والاحاديث الصحيحة الصريحة في هذا المعنى
بلا فارق مما لا يكاد يصح في بعض الايات كقوله ان الله لا يغفر
ان يشرك به الاية فان المغفرة بالتوبة تعم الشرك وما دونه
فلا تصح التفرقة وكذا انعم كل احد من العصاة فلا يلائم
التعليق بمن شاء المفيد للبعضية وكذا مغفرة الصغائر
على ان في تخصيصها اخلالا بالمقصود اعني تهويل شان
الشرك ببلوغه النهاية في القبح بحيث لا يغفر ويغفر
جميع ما سواه ولو كبيرة في الغاية واما باقي المعاني
المذكورة فربما تكون في الشرك اقوى على ما لا يخفى فلا
معنى للنفي والمشهور في ابطال تقييدهم المغفرة
بما بعد التوبة ان قبول التوبة وترك العقاب بعدها
واجب عندهم فلا يتعلق بالمشيئة واعترض بان
ترك العقاب على الكبيرة بعد التوبة ليس واجبا كالثواب
المطيع بل بمقتضى الوعد يعني انه واجب ان يكون كما
هو المذهب عندكم ووعده لذلك وفاؤه بما وعد
هو المغفرة فالعفو ولو سلم فيفعل الله سبحانه وان كان
واجبا عليه يكون بمشيئته وارادته فيصح تعليقه بها
والجواب ان المذهب عندهم على ما صرح به اصحابه في
كتبهم ان العقاب بعد التوبة ظلم يجب على الله
تركه ولا يجوز فعله فهو الواجب وان كان فعله بالارادة
والمشيئة

والمشيئة لا يحسن في الاطلاق تعليقه بالمشيئة كقضاء
الدين والوفا بالنذر ولانه انما يحسن فيما يكون له الخيرة
في الفعل والترك على انكار التحقق فليس هذا مجرد
تعليق بالمشيئة بمنزلة قولك يغفر ما دونه ان شاء بل
تقييد للمغفور له بمنزلة قولك يغفر لمن يشاء دون من لا يشاء
وبعد الا يكون في الواجب البتة بل في المتفضل به كقولك
الامير يخلع على من يشاء يعني انه يفعل ذلك لكن بالنسبة
الى البعض دون البعض وبهذا يندفع اشكال
اخر وهو ان المغفرة معلقة بالمشيئة فلا يدل على الوقوع
لعدم العلم بوقوع المشيئة بل على مجرد الجواز ولنفي محل
النزاع وقد يدفع بانه لا بد من وقوع المشيئة
لتحقق الفرق بين الشرك وما دونه على ما هو مقصود
سوق الاية وهذا الدفع انما يتم على راي من يجعل
التفرقة بينهما بوقوع العفو ولا وقوعه ويجعل العفو
عن الكفر جائزا غير واقع وعليه الاشاعرة وكثير
من المتكلمين انتهى كلام السعد بتغيير يسير والله اعلم
الرابع لا يلزم من عدم وقوع غفران الكفر عدم
وقوع تخفيف عذابه اللاحق بسببه ولا عدم وقوع
غفران الذنوب المقترنة للكافر في حال الكفر سوى
الكفر ففي شرح مسلم للقاضي قد انعقد الاجماع على ان
الكفار لا تنفعهم اعمالهم ولا يثابون عليها بنعيم
ولا تخفيف عذاب لكن بعضهم اشد عذابا من بعض
بحسب جرائمهم انتهى بلفظه ومعناه وفي الحديث

ان عايشة رضي الله تعالى عنها قالت يا رسول الله ابن جدعان
كان في الجاهلية يصل الرحم ويطعم المسكين فهل ذلك
نافعه قال لا ينفعه انه لم يقل يوما رب اغفر لي خطيئتي
يوم الدين اخرجه مسلم في صحيحه ولعله مستند الاجماع
الذي حكاه القاضي ان ظاهره ان ما كان يفعله من الصلة
والاطعام ووجوه المكارم مما لا يحتاج في صحته الى نية
لم ينفعه في الاخرة لكونه كان كافرا كالاعمال التي تتوقف
صحتها على النية وهو معنى قوله صلى الله عليه وسلم لم يقل
رب اغفر لي خطيئتي يوم الدين اي لم يكن مصدقا بالبعث
فهو كافر لا ينفعه عمل وقال البيهقي من الجائز ان يكون
حديث ابن جدعان وما ورد من الايات والاخبار في بطلان
خيرات الكافر اذا مات على الكفر محمولا على ان تلك الخيرات
لا يكون لها موقع التخليص من النار وادخال الجنة فلا
ينافي جواز التخفيف بها عنه من عذابه الذي يستوجبه على
جناياته التي ارتكبها سوى الكفر لانه مواخذ بها لتكليفه
بفروع الشريعة ولا فايدة له الا زيادة عقابه ومنع
اخذ شيخ استاذنا جواز الدعا لهم بمغفرة قال وهذا
ظاهر بالنسبة للبعض منهم اما بالنسبة للجميع فهل
يمتنع ولا يبعد تعذيب بعض منهم على معصية غير
الكفر كما في المسلمين فيه نظر انتهى وفيه بحث تقف
عليه في محله ان شا الله تعالى قال بعض المتاخرين والذي
قاله البيهقي هو الحق الذي يشهد له قوله تعالى ان
الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشا

اذ هو

اذ هو صادق على معاصي الكافر غير الكفر وارتضاه شيخ
استاذنا ايضا وجزم به في تعاليقه على الورقات وجمع
الجوامع وقد حملنا المتن على ما يوافقه اتقاء له على
ظاهره نعم وقع للقرطبي في حديث تخفيف
العذاب عن ابي طالب وعن ابي لهب بذب الاول
عنه وبفرح الثاني بولده عليه السلام لما عتق جاريته
ثويبة حين بشرته به فنقل الاول من غمرات الى
ضحضاح وسقي كل ليلة اثنين في نقرة ابهامه انه
قال فان قيل قد قال الله تعالى فما تنفعهم شفاعة
الشافعين وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع قيل
المراد لا تنفعهم في الخروج من النار كعصاة الموحدين
الذين يخرجون من النار ويدخلون الجنة انتهى فظاهره
كما صرح به في محل اخر انها تنفعهم في تخفيف عذاب
الكفر عنهم قال وانما الممتنع مغفرته لا تخفيف عذابه
انتهى ووقع مثله لبعض متاخري الشافعية قلت
وهو خلاف الاجماع السابق وفي القران لا يخفف عنهم
لا يفتر عنهم والظاهر ان هذا التخفيف انما هو في عذاب
ما زاد على الكفر من الفروع وما يتبعها على ان بعضهم ونفى
كون ما ذكر شفاعة قال والظاهر ان التخفيف انما هو
بحسب الصورة دون الحقيقة الخامس لما قررناه من
عدم وقوع غفران الكفر يندفع الاعتراض على النظم بانه
لا يتمشى الا على مذهب البعض في امتناع جواز غفران

الكفر هنا اذا حملناه على الجواز العقلي او الاعم كما اشرنا
اليه اما ان حملناه على الجواز السمعي الشرعي فقط فلا
اشكال كما لا يذهب على ذي بال فان قلت يغفر الذنبا
التي انما يجري النظم على مذهب الاشاعرة من كل وجه
لو قال اذ واقع غفران غير الكفر قلت اذا اخذ الجواز
في مقابلة الامتناع صدق بالوقوع كما هو مذهبهم
وبعد اعلم السادس ما تقدم من منع المعتزلة العفو عن
عقاب الكبيرة سيما لا عقلا مذهب معتزلة البصرة
وبعض معتزلة بغداد محتجين بالنصوص الواردة في
وعيد الفساق واصحاب الكبائر اما بالخصوص كقوله
تعالى في اكل اموال الناس ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما
فسوف نصليه نارا وفي الفرار عن الزحف وماواه جهنم
وبئس المصير وفي تعدي حدود المواريث يدخله نارا
خالدا فيها واما بالدخول في العمومات المذكورة في
بحث الخلود واذا تحقق الوعيد فلو تحقق العفو وترك
العقوبة بالنار لزم الخلف في الوعيد والكذب في الاخبار
واللازم باطل فكذا الملزوم واجيب بانهم داخلون
في عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة على ما مر والخلف
في الوعد لؤم لا يليق بالكريم وما قال بخلاف الخلف في الوعيد
فانه ربما يعد كرما فان قالوا تخص تلك العمومات
بالمعاصي لبطلان ثوابه وحسناته بمعاصيه لاحباطها
ذلك قلنا القول بالاحباط وبطلان استحقاق
الثواب بالمعصية فاسد كما يأتي فلا يبقى يكون ترك

عقابهم

عقابهم بالنار خلفا مذموما ولم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك
واما الدفع بانه لو صح ان يخلف الوعيد لصح ان يسمى مخلفا
فليس بشيء لان كثيرا من افعاله بجهة الحيثية اعني لا يصح
اطلاق اسم الفاعل منها عليه لايهام النقص كما انه تعالى
يتكلم بالمجاز ولا يسمى تعالى متجوزا فكذا لا يسمى ماكرا
ولا مستهزئا ونحو ذلك بل لا يسمى تعالى منجزا مع انعقاد
الاجماع على انه تعالى ينجز الوعد بالثواب نعم
يتوجه لزوم الكذب واخبار الله تعالى مع انعقاد الاجماع
على بطلانه ولزوم تبديل القول مع النص الدال على انتفائه
ونحوه مشكل فالجواب الحق ان من تحقق العفو في
حقه يكون خارجا عن عموم اللفظ بمنزلة التائب حتى كان
صيغة الوعيد المجرد عن قيد المشيئة لفظا مقترنة به تقديرا
حملا لها على ما صرح معه بذلك القيد كقوله يعذب من يشاء
ويرحم من يشاء وهذا مع تأييده بقاعدة حمل المطلق على
المقيد اركى من الجواب بان من تحقق العفو في حقه يكون خارجا
عن عموم اللفظ بمنزلة التائب فان قيل صيغة العموم
العارية عن دليل الخصوص تدل على ارادة كل فرد مما
يتناوله اللفظ بمنزلة التنصيص عليه باسمه الخاص فاخراج
البعض بدليل متراخ يكون نسخا وهو لا يجري في الخبر للزوم
الكذب وانما التخصيص هو الدلالة على ان الخصوص غير
داخل في العموم ولا يكون ذلك الا بدليل متصل قلنا
ممنوع بل ارادة الخصوص من العام والتقييد من المطلق شائع
من غير دليل متصل ثم دليل التخصيص والتقييد بعد ذكره
وان كان متراخيا بيان لا نسخ وهذا هو المذهب عند الفقهاء

الشافعية والقدماء من الحنفية وكانوا ينسبون القول بخلافه
الى المعتزلة الا ان المتاخرين منهم يعدون ذكره نسخا
ويجعلون التخصيص بما يكون دليله متصلا ويجوزون الخلف
في الوعيد ويقولون الكذب يكون في الماضي دون المستقبل
قال السعد وهذا ظاهر الفساد فان الاخبار بالشي
على خلاف ما هو عليه كذب سواء كان في الماضي او في المستقبل
قال الله تعالى الم تر الى الذين نافقوا يقولون لاخوانهم
الذين كفروا من اهل الكتاب لئن اخرجتم لنخرجن معكم
ولا نطيع فيكم احدا ابدا وان قوتلتم لننصرنكم والله
يشهد انهم لكاذبون لئن اخرجوا لا يخرجون معهم
ولئن قوتلوا لا ينصرونهم على ان الحق عندنا ان اخبار
الله تعالى ازلي لا يتعلق بالزمان ولا يتغير بتغير المخبر
به على ما سبق في بحث الكلام فان قيل فعلى ما ذكرتم
يكون حكم العام هو التوقف حتى يظهر دليل الخصوص
قلنا لا بل يجري على عمومه في حق العمل بل وفي حق
وجوب اعتقاد العموم دون قطعيته وهذا البحث
مستوفى في اصول الفقه وقد بسط الكلام فيه صاحب
التبصرة بعض البسط واما البلخي من المعتزلة
واتباعه فذهبوا الى ان العفو عن الكبائر ممتنع عقلا
متمسكين بانه اغراء على القبيح لان المكلف يتكل على العفو
ويرتكب القبائح وهذا اغراء بقبيح يمتنع اسناده الى
الله تعالى واجيب بعد تسليم قاعدة الحسن
والقبح العقليين بان مجرد احتمال العقوبة يصلح
زاجرا

زاجرا للعاقل عن ارتكاب الباطل فكيف مع الايات القاطعة
بالعذاب والوعيدات السابقة في الباب فكيف يكون
احتمال تركها بل وقوعه في الجملة وبالنسبة الى من لا يعلمه
الا الله مظنة للاغراء ومقتضيا الى الاجتراء الا ترى
ان قبول التوبة مع وجوبه عندكم وعزم كل احد عليها
غالبا ليس باغراء والتردد في قبول توبته لا يزيد في
قبل كرامة العفو فان قيل ترك العفو ادعى الى
الطاعة على التردد فيكون لطفا في حكم مقتضى قواعدهم
في وجوبه كما مر فيمتنع العفو قلنا منقوض بقبول
التوبة وتاخير العقوبة ولئن ادعى وجه مفسدة في
تركها منعنا انتفاءه في ترك العفو فان في العفو لطفا
بالعبد في تلافيه وظيفة مزيد الثناء على الله تعالى بالعفو
والكرم والرافة السابع طوائف المعتزلة كقولهم
بامتناع العفو ووجوب نفوذ الوعيد على الله تعالى واجراء
ايات الوعيد على ظاهرها فلذلك سموا بالوعيدية لاثباتهم
الوعيد الثامن الفرق بين المعاصي بجواز ان تغفر ما دون
الكفر فلا يجوز ان يغفر ان المعاصي قلما تنفك عن خوف
عقاب ورجاء رحمة وغير ذلك من خيرات تقابل ما ارتكب
من المعصية اتباعا للشهوة بخلاف الكافر وايضا الكفر
مذهب والمذهب يعتقد للابد وحرمته لا تحتمل الارتفاع
اصلا فكذا عقوبته بخلاف المعصية فانها لوقت الهوى
والشهوة واذا علمت عظم الكفر وامتناع وقوع
مغفرته وجواز وقوع غفران غيره من ساير المعاصي

عدم تكفير المؤمن بالوزر

فاعلم انا معاشر اهل الحق لا نكفر مومنا بالوزر بالسكون للوزن
اي لا نحكم ولا نقول بصحة تكفير كل من تقرر اسلامه كما هو
مراد من عبر بدله باهل القبلة، واثر مومنا عليه للمقابلة،
المومن بالكافر والايمان بالكفر بسبب اقتحامه
غير مستحل وميله الى الوزر الكبير فضلا عن الصغير عالما
او جاهلا ويحتمل ارادة القسمين جميعا بجعل ال للجنس
لا للكمال كان ذلك الذنب من افعال الجوارح او اعتقادات
القلوب كان مرتكبه من ارباب الاهواء والبدع اولا
كان واتفاق دعائم الاسلام اولا ولا يخفى ان المراد بالذنب
الذي لا نكفر مرتكبه الذنب الذي لم يجعله الشارع
امارة على التكذيب فان من جحد ما يعلم من دين الاسلام
ضرورة حكم بردته وكفره الا ان يكون قريب عهد
بالاسلام او نشا ببادية بعيدة من داره ونحوه ممن يخفى
عليه ذلك فيعرف ذلك فان استمر حكم بكفره وكذا من استحل
الزنا او الخمر او القتل او ترك الصلوات او بعضها او احل
به او استقباحه فاما [illegible] او غير ذلك من التنقص
المحرمات التي يعلم تحريمها من ضرورة وسياتي على هذا التقييد
بعد ان شاء الله تعالى فيحمل عليه اطلاقه هنا وكما لا نكفر
المسلم بالذنب لا نخرجه به عن الايمان ايضا وبهذا يظهر
الرد على طائفتين احداهما الخوارج القائلون بان
كل ذنب كبيرة وان كل كبيرة محبطة للعمل وان مرتكبها
كافر وثانيتهما المعتزلة القائلون بان الكبيرة
تخرج العبد من الايمان ولا تدخله في الكفر الا ان يستحلها

وهذه

وهذه القاعدة قال بها الشافعي وابو حنيفة ومالك واحمد
في اصح الروايتين وقد تقدم منا تعريف ابن عرفة للكفر ولما
قال ابن السبكي ولا نكفر احدا من اهل القبلة ببدعة قال
المحقق المحلي كمنكري صفات الله تعالى وخلق افعال عباده
وجواز رؤيته يوم القيامة ومنا من كفرهم اما من
خرج ببدعته عن اهل القبلة كمنكري حدوث العالم والبعث
والحشر للاجسام والعلم بالجزئيات فلا نزاع في كفرهم
لانكارهم بعض ما علم مجيء الرسول به ضرورة انتهى ونحوه
قول ابن عرفة وتكفير الغزالي الفلاسفة بانكارهم حشر
الاجساد والتنعيم الحسي وعدم علم الله بالجزئيات
وعدم حدوث العالم صواب قال الاقرب تكفير المجسم
واختار عز الدين عدم تكفيره لعسر فهم العوام برهان
نفي الجسمية وياتي قريبا نصه وكلام القاضي في
الشفاء فيه اضطراب وجل ميله الى عدم اكفار اهل
الاهواء ونص كلامه في بعض المواضع واكثر قول مالك
واصحابه ترك القول بتكفيرهم بل يؤدبون ويستتابون
وعبارة المازري اختلف العلماء في تكفير الخوارج قال
وقد كادت هذه المسالة تكون اشد اشكالا من ساير
المسايل ولقد رايت ابا المعالي وقد رغب اليه الفقيه
عبد الحق رحمه الله في الكلام عليها فتهرب له من ذلك واعتذر
بان الغلط فيها يصعب موقعه لان ادخال كافر في الملة
واخراج مسلم منها عظيم في الدين وقد اضطرب
فيها قول الباقلاني وناهيك به في علم الاصول واشار

ابن الباقلاني الى ابهام القول بها لان القوم لم يصرحوا بالكفر
وانما قالوا اقوالا تؤدي اليه واما الكشف لكن نكتة
الخلاف وسبب الاشكال وذلك ان المعتزلي
مثلا اذا قال ان الله تعالى عالم ولكن لا علم له وحي لا حياة له
وقع الالتباس في تكفيره لانا علمنا من دين الامة ضرورة
ان من قال ان الله تعالى ليس بحي ولا عالم كان كافرا وقامت
الحجة على استحالة كون العالم لا علم له فهل نقول ان المعتزلي
اذا نفى العلم نفى ان يكون الله تعالى عالما وذلك كفر بالاجماع
ولا ينفعه اعترافه بانه عالم مع نفيه اصل العلم او نقول
قد اعترف بان الله تعالى عالم وانكاره العلم لا يكفره وان كان
يؤدي الى انه ليس بعالم فهذا موضع الاشكال والصحيح
عدم تكفيره ونحوه قول السبكي الكبير ومن كان من اهل
القبلة وانتحل شيئا من البدع كالمجسمة والقدرية
وغيرهم هل يكفر للاصحاب فيه طريقان وكلام الاشعري
يشعر بهما واظهر مذهبيه ترك التكفير وهو اختيار
القاضي فمن قال قولا اجمع المسلمون على تكفير قائله
او فعل فعلا اجمعوا على تكفير فاعله كفرناه والا فلا
ومن اصحابنا من حكى المتاولين ومثال المسئلة من
قال ان الله ليس بعالم كفر لاجماع الامة على تكفيره ومن
قال هو عالم وليس له علم فهذا موضع الخلاف اذ لا اجماع
هنا لخلافه لهم وقال ابن عبد السلام ان الاشعري
رجع عند موته عن تكفير اهل القبلة لان الجهل
بالصفات ليس جهلا بالموصوف وقال قد اختلفنا

كفر

في عبارات

في عبارات والمشار اليه واحد ومن قال منا بان لازم المذهب
مذهب كفر المبتدعة الذين يلزمهم من مذهبهم ما هو كفر فقال
في المجسمة مثلا انهم كفار لانهم عبدوا جسما وهو غير
الله تعالى ومن عبد غير الله كفر وقال في المعتزلة انهم
وان اعترفوا باحكام الصفات فقد انكروا الصفات
ويلزم من انكار الصفات انكار احكامها فهو كافر والصحيح
ان لازم المذهب ليس بمذهب فلا كفر بمجرد اللزوم وفي
المواقف من يلزمه الكفر ولا يعلم به ليس بكافر ومفهومه
انه كافر ان علم به ولم يرجع عنه لالتزامه له وقال السعد
في شرح المقاصد المبحث السابع في حكم مخالف الحق من اهل
القبلة في باب الكفر والايمان ومعناه الذين اتفقوا على
ما هو من ضروريات الاسلام كحدوث العالم وحشر
الاجسام وما اشبه ذلك وخالفوا في اصول سواها
كمسئلة الصفات وخلق الاعمال وعموم الارادة وقدم
الكلام وجواز الرؤية ونحو ذلك مما لا نزاع ان الحق فيها واحد
هل يكفر المخالف للحق بذلك الاعتقاد وبالقول به ام لا ولا
نزاع في كفر اهل القبلة المواظب طول العمر على الطاعات
باعتقاد قدم العالم ونفي الحشر ونفي العلم بالجزئيات ونحو ذلك
وكذا بصدور شيء من موجبات الكفر عنه واما الذي ذكرنا
فذهب الشيخ الاشعري واكثر الاصحاب الى انه ليس بكافر
وبه يشعر ما قاله الشافعي رحمه الله تعالى لا ارد شهادة
كل اهل الاهوا الا الخطابية لاستحلالهم الكذب
وفي المنتقى عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى انه لم يكفر احدا

لا ارد ٢

من اهل القبلة وعليه اكثر الفقهاء ومن اصحابنا من قال بكفر
المخالفين وقالت قدماء المعتزلة بكفر القائلين بالصفات
القديمة وبخلق الاعمال وكفر المجبرة حتى حكي عن
الجبائي انه قال المجبر كافر ومن شك في كفره فهو كافر
ومن شك في كفر من شك في كفره فهو كافر ومنهم من
بلغ الغاية في الحماقة والوقاحة فزعم ان القول
بزيادة الصفات وبجواز الرؤية وبالخروج من النار
وبكون الشرور والقبائح بخلق الله وارادته ومشيئته
وبجواز اظهار المعجزة على يد الكاذب كلها كفر وقال
الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني نكفر من كفرنا ومن لا
فلا واختيار الامام الرازي رحمه الله انه لا يكفر احد
من اهل القبلة وتمسك بانه لو توقف صحة الاسلام
على اعتقاد الحق في تلك الاصول لكان النبي صلى الله عليه
وسلم ومن بعده يطالبون بها من آمن ويفتشون عن
عقائدهم فيها وينبهونهم على ما هو الحق منها واللازم
منتف قطعا ثم فرق بينها وبين ما هو من اصول الاسلام
بالاتفاق بان بعضها مما اشتهر كونه من الدين بحيث
لا يحتاج الى البيان كحشر الاجساد وبعضها مما ظهرت
ادلتها على ما يليق باصحاب الجمل بحيث شاع الى
الافهام كحدوث العالم وانما اطال الكلام فيها
لان الة تشكيك لفقها المبطلون بخلاف الاصول الخلافية
فان الحق فيها يفتقر الى زيادة نظر وتامل والكتاب

والسنة

والسنة قد يشتملان على ما يستحيل معارضا لحجة اهل الحق
فلو كانت مخالفة الحق فيها كفرا لاحتيج فيها الى البيان
المبين ثم اجاب عن ادلة تكفير الفرق بعضهم بعضا بان تخطئة
مبني بعضها على ان خرق الاجماع ليس كفرا وان الاجماع لا ينعقد
بدون اتفاق المشبهة والمجسمة والروافض وامثالهم
وبعضها على ان من لزمه الكفر ولم يقل به فليس بكافر
وبعضها على ان صاحب التاويل وان كان ظاهر البطلان
ليس بكافر ووافقه بعض المتاخرين من المعتزلة حذرا
من شناعة تكفير من يكاد يشهد الارض والسما باسلامهم
وعن لزوم تكفير كثير من كبرائهم لكن كلا منهم موج بتكفير
علماء اهل الاسلام والله عزيز ذو انتقام وللقايل ان يجيب
عن تمسك الامام بمنع الملازمة فان التصديق بجميع ما جا
به النبي صلى الله عليه وسلم اجمالا كاف في صحة الايمان وانما
يحتاج الى بيان الحق في التفاصيل عند ملاحظتها وان
كانت مما لا خلاف في تكفير المخالف فيها كحدوث العالم فكم
مومن لم يعرف معنى الحادث والقديم اصلا ولم يخطر بباله
حدوث حشر الاجساد قطعا لكن اذا لاحظها ولم
يصدق به كان كافرا انتهى وعبارة القاضي اختلف العلماء
في تكفير جاهل الصفة وممن جزم بذلك ابن جرير الطبري
وقال به ابو الحسن الاشعري اولا وقال الاخرون لا يكفر بجهل
الصفة ولا يخرج به عن اسم الايمان بخلاف جحدها واليه رجع
ابو الحسن الاشعري وعليه استقر قوله قال لانه لم يعتقد
اعتقادا يقطع بصوابه ويراه دينا وشرعا وانما يكون

من اعتقد ان مع الله حقا قالوا ولو سئل الناس عن الصفات
لوجد العالم بها قليلا انتهى وقال الابي محل الخلاف انما
هو في جهل الصفة او جحدها على طريق المعتزلة حيث
قالوا عالم بلا علم بل بذاته وقادر بلا قدرة بل بذاته مما
يرجع الى نفي الاحوال واما من نفى الصفة من اصلها
فهو كافر قطعا بلا خلاف انتهى وقال النووي واعلم ان
مذهب اهل الحق انه لا يكفر احد من اهل القبلة بذنب
ولا يكفر اهل الاهوا والبدع وان من جحد ما يعلم من دين
الاسلام ضرورة حكم بردته وكفره الا ان يكون قريب عهد
بالاسلام او نشا ببادية بعيدة ونحوه مما يخفى عليه
فيعرف فان استمر حكم بكفره وكذا حكم من استحل الزنا
او الخمر او القتل او غير ذلك من المحرمات التي يعلم تحريمها
ضرورة انتهى تنبيهات الاول اكثرنا من النقول
المتداخلة لتثبيت القاصر حتى لا يركن الى ما عمت به
البلوى من اعتقاد اهل المغرب تكفير عامة الطوائف ما عدا
الاشاعرة والماتريدية تقليدا لما اخذ به السنوسي
من مقالة الباقلاني والاشعري التي رجع عنها الثانية
قيل ان قولهم لا نكفر احدا من اهل التوحيد بذنب حديث
واجاب الامام احمد بانه موضوع ولعله اراد بهذا اللفظ
فلا ينافي رد الزركشي له بان معناه ثابت كما بسطناه
بالاصل الثالثة ليس لاهل السنة اختلاف
في التكفير بعد سعي بترك القواعد الخمس او بعضها على ان
بعضهم

بعضهم جعله دليل الكفر لا نفسه كما قاله سيدي احمد زروق
وغيره الرابعة الكلام مفروض في ذنب لم يجعله الشارع
ولو بالاستحلال علامة على الكفر والايمان كفرا ومرتكبه كافر
وبسطناه بالاصل الخامسة تحرير الخلاف في هذا البحث ان الخوارج
ذهبوا الى ان مرتكب بل والصغيرة ايضا كافر وانه لا واسطة
بين الايمان والكفر فمنهم من قال كفر نعمة ومنهم من قال كفر
شرك كما بسطناه بالاصل يحتجون بالنصوص الظاهرة في
ان الفاسق كافر كقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك
هم الكافرون وقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون
وكقوله عليه السلام من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر وفي ان العذاب
مختص بالكافر كقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى
لا يصلاها الا الاشقى الذي كذب وتولى ان الخزي اليوم
والسوء على الكافرين الى غير ذلك والجواب انها متروكة
الظواهر للنصوص القاطعة على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر
وللاجماع المنعقد على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر على الوجه السابق
لا يكفر والخوارج من اهل الاجماع خوارج فلا اعتداد بهم وذهبنا
نحن الى ان مرتكبها غير مستحل وهي ليست من المكفرات ليس بكافر
بدليل النا وجوه الاول ما مر من ان حقيقة الايمان هو
التصديق القلبي ولا يخرج المومن عن الاتصاف به الا بما ينافيه
ومجرد الاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة كشرب الخمر او حمية
كقتل الاعراب بعضهم بعضا او انفة واستكبار كقتل ذي
الاستحالة السهلة ارغاما لامثاله او كسل كترك الصلاة

على ما ذهب اليه اهل السنة رحمهم الله

وخصوصا اذا اقترن به خوف العقاب ورجا العفو والعزم على التوبة
لا ينافيه نعم اذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان
كافرا لكونه علامة للتكذيب ولا نزاع في ان من المعاصي
ما جعله الشارع امارة للتكذيب وعلم كونه كذلك بالادلة الشرعية
كالسجود للاصنام والقا المصحف في القاذورات والتلفظ
بكلمات الكفر ونحو ذلك مما ثبت بالادلة انه كفر وبهذا
ينحل ما يقال ان الايمان اذا كان عبارة عن التصديق والاقرار
ينبغي ان لا يكون المقر المصدق كافرا بشي من افعال الكفر والفاظه
ما لا يتحقق منه التكذيب او الشك الثاني الايات والاحاديث
الناطقة باطلاق المومن على العاصي كقوله تعالى يا ايها الذين
امنوا كتب عليكم القصاص وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا
توبوا الى الله توبة نصوحا وقوله تعالى وان طايفتان
من المومنين اقتتلوا الاية وهي كثيرة الثالث اجماع الامة
من عصر النبي صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا على الصلاة على من مات
من اهل القبلة من غير توبة وعلى الدعا والاستغفار لهم مع العلم
بارتكابهم الكبيرة بعد الاتفاق على ان ذلك لا يجوز لغير
المومن الرابع قال بعض المحققين ان الذنب لو كان
موجبا للكفر لما نصت على المعاصي الزواجر والحدود
بل كان الواجب القتل كالردة ولا قايل بذلك فيما علمت
انتهى وفي الاصل مزيد تسديد ولما اختلف اهل الاسلام
في المسيلة المترجمة بمسيلة وعيد الفساق او عقوبة العصاة
او انقطاع عذاب اهل الكباير وان من ارتكب كبيرة غير
مكفرة

مكفرة من المومنين غير مستحل ومات بلا توبة فقال اهل السنة
لا يقطع له بالعفو ولا بالعقاب بل هو في مشية الله تعالى
عندهم لكن على تقدير وقوع العقاب لا يعاقب عقاب الكفار
قطعا ويقطع له بعدم الخلود في النار بل يخرج منها البتة
لا بطريق الوجوب على الله تعالى بل بمقتضى ما سبق من
الوعد وثبت بالدليل وقال المعتزلة يقطع له بالعذاب
الدايم من غير عفو ولا اخراج من النار لكنه يعذب فيها
عذاب الفسق لا عذاب الكفر بنا على ان الكبيرة تخرج العبد
المومن من الايمان ولا تدخله في الكفر ذهابا الى ان
الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان وهذا هو المراد
من المنزلة بين المنزلتين عندهم بنا على اثبات الواسطة
بين الكفر والايمان اشار الى مذهب اهل السنة بقوله
ومن اتى وكل فرد من المومنين والمومنات ارتكب كبيرة
غير مكفرة بل ذنبا ولو صغيرة بالاصرار الى ان مات
ذلك المرتكب على الاسلام والحال انه مصر على معصيته
لم يتب الى الله من ذنبه الذي مات عليه توبة نصوحة
فلا قطع لنا بالعفو عنه والا كانت الذنوب في حكم
المباحة ولا بعقوبته لما مر من ان الله تعالى يجوز عليه
غفران ما عدا الكفر وانما امر عقوبته عندنا مفوض
حالا ومالا لعلم وارادة وقدرة ربه الازليات فيفعل
به من ذينك الامرين ما سبق به علمه ومشيته في الازل
لا يسال عما يفعل وهم يسالون واذا حل به عقوبته فالخلود

من مات ولم يتب من ذنبه

منتهي فهو راجع لهذه الينا كما يأتي ولنا على هذا
ادلة احدها وهو العمدة كما قاله السعد الايات
والاحاديث الدالة على ان المؤمنين يدخلون الجنة البتة
وليس ذلك قبل دخول النار وفاقا فتعين ان يكون بعده
وهي مستلزمة انقطاع العذاب او بدونه وهي مستلزمة للعفو
العفو التام قال الله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا
يره ومن عمل صالحا من ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك
يدخلون الجنة وقال النبي صلى الله عليه وسلم من قال لا اله
الا الله دخل الجنة وقال عليه السلام من مات لا يشرك بالله
شيئا دخل الجنة وان زنى وان سرق الثاني النصوص
المشعرة بالخروج من النار كقوله تعالى النار مثواكم خالدين
فيها الا ما شاء الله فمن زحزح عن النار وادخل الجنة
فقد فاز كقول النبي صلى الله عليه وسلم يخرج من النار قوم
بعد ما امتحشوا وصاروا حمما وفحما فيغرقون على
انهار الجنة ويرش عليهم من مائها فينبتون كما
تنبت الحبة في حميل السيل وخبر الواحد وان لم
يكن حجة في الاصول لكنه يفيد التاكيد والتاييد بتعاضد
النصوص الثالث وهو على قاعدة الاعتزال ان
من واظب على الايمان او العمل الصالح مائة سنة وصدر عنه
في اثنائه او بعده جريمة واحدة كشرب جرعة من الخمر
فلا يحسن عقلا من الحكيم ان يعذبه على ذلك ابد الاباد

ولو لم

ولو لم يكن هذا ظلما فلا ظلم اذ لم يستحق بهذا ما فعله ذلك
الرابع ان المعصية متناهية زمانا وهو ظاهر
وقدرا اذ ما يوجد من معصية اشد منها فجزاؤها يجب
ان يكون متناهيا تحقيقا لقاعدة العدل بخلاف الكفر فانه
لا يتناهى قدرا وان تناهى زمانه اذ قد مر ان الكافر
نيته البقاء على كفره ما بقي ولو الى الابد فاستحق جزاء
الابد واما التمسك بان الخلود في النار اشد العذاب
وقد جعل جزاء لاشد الجنايات وهو الكفر فلا يصح جعله
جزاء لما هو دونه كالمعاصي فمما يدفع بتفاوت مراتب
العذاب في الشدة وان تساوت في عدم الانقطاع والله اعلم
الخامس انه استحق الثواب بالايمان والطاعات عقلا
عند كثير من المعتزلة ووعدا عندنا ولا يزول ذلك الاستحقاق
بارتكاب الكبيرة لما يجي فيكون لزوم ايصال الثواب اليه
بحاله وما ذاك الا بالخروج من النار والدخول في الجنة
وهو المطلوب ومن اثبات النظم مذهب اهل
السنة علم رد مذهب المعتزلة لانهم وان احتجوا على ما ذهبوا
اليه بوجوه من الاستدلال لكنها كلها مردودة بالجواب
عنها فالوجه الاول من استدلالهم على الخلود
الايات المتناولة للكافر وغيره كقوله تعالى ومن يعص
الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها ابدا وقوله تعالى
ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله
تعالى واما الذين فسقوا فماواهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا
منها اعيدوا فيها ومثل هذا مسوق للتابيد ونفي الخروج

وقوله تعالى وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم
عنها بغائبين وعدم الغيبة عن النار خلود فيها وقوله
تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله
نارا خالدا فيها وليس المراد تعدي جميع الحدود بارتكاب
الكبائر كلها تركا واتيانا فانه محال لما بين البعض
من التضاد كاليهودية والنصرانية والمجوسية فيحمل
على مورد الاية من حدود المواريث وقوله بلى من كسب
سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم
فيها خالدون والجواب عنه بعد تسليم كون
الصيغ للعموم ان العموم غير مراد في الاية الاولى
للقطع بخروج التائب واصحاب الصغائر وصاحب
الكبيرة الغير المخصوصة اذ اتى بعدها بطاعات
يترتبوا تعلو بها على عقابها فليكن مرتكب الكبيرة من عقوباته ٢
المؤمنين ايضا خارجا بما سبق من الايات والادلة
وبالجملة المخرج منه البعض لا يفيد القطع وفاقا
ولو سلم فلا نسلم تأبيد الاستحقاق بل هو مغيا بانه
رؤية الوعيد لقوله تعالى بعده حتى اذا راوا ما يوعدون
ولو سلم فغايته الدلالة على استحقاق العذاب المؤبد
وذلك لا يدل على الوقوع كما هو المتنازع لجواز الخروج
بالعفو قال السعد رحمه الله تعالى انا لا نسلم كون حتى للغاية
بل هي ابتدائية ولو سلم فغايته لقوله تعالى يكونون
عليه ابدا او المحذوف اي يكونون على ما هم عليه حتى يروا الخارج

عن قانون

عن قانون التوجيه وكذا ايما تعالى انه لا ثبت الاستحقاق المؤبد جزما
وهو مختلف فيه حصل الزام الخصم ولم يثبت العفو والخروج
بالشكر وعن الثانية بان معنى متعمدا مستحلا لفعله
على ما ذكره ابن عباس رضي الله عنهما اذ التعمد على الحقيقة
انما يكون من المستحل او بانه التعليق بالوصف يشعر بالحيثية
فيختص بمن قتل المؤمن لايمانه او بان الخلود وان كان
ظاهرا في الدوام فالمراد ههنا المكث الطويل جمعا بين الادلة
لا يقال الخلود حقيقة في التأبيد لتبادر الفهم اليه ولقوله
تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد ولانه يؤكد بلفظ التأبيد
مثل خالدين فيها ابدا وتأكيد الشيء تقوية لمدلوله ولان العمومات
المقرونة بالخلود تناولت للكفار والمراد في حقهم التأبيد
وفاقا فكذا في حق الفساق لئلا يلزم ارادة معنى المشترك او ارادة
المعنى الحقيقي والمجازي معا لانا نقول لا كلام في ان التبادر
الى الفهم عند الاطلاق والشائع في الاستعمال هو الدوام لكن قد
يستعمل في المكث الطويل المنقطع كسجن مخلد ووقف
مخلد فيكون محتملا على انه جعله لمطلق المكث الطويل نفيا
للمجاز والاشتراك فيكون او ان المكث الطويل سواء جعل
معنى حقيقيا او مجازيا اعم من ان يكون مع دوام كما في حق الكفار
او انقطاع كما في حق الفساق فلا محذور في ارادتهما جميعا
وحينئذ فلا نسلم ان التأبيد تأكيد بل تقييد ولو سلم فالمراد به
تأكيد طول المكث اذ قد يقال حبس مؤبد ووقف مؤبد
وعن الثالثة بانها في حق الكافرين المكذبين للحشر بقرينة

قوله تعالى ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون ينع ما في دلالتها
على الخلود من المناقشة الظاهرة لجواز ان يخرجوا منها عند
عودة ارادتهم الخروج باليأس منه او الذهول عنه ونحو ذلك
وعن الرابعة بعد تسليم افادتها النفي عن كل فرد ودلالتها
على دوام عدم الغيبة انها تختص بالكفار جمعا بين الادلة
وكذا الخامسة والسادسة حملا للخلود على حدود الكلام
والاحاطة الخطيئة على غلبتها بحيث لا يبقى معها الايمان
هذا مع ما في الخلود من الاحتمال والثاني من وجوه
اثنه لا انه ان الفاسق لو دخل الجنة لكان باستحقاق
لامتناع دخول غير المستحق كالكافر واللازم منتفي
لبطلان الاستحقاق بالاحباط او الموازنة على ما سبق
وهو مردود بمنع المقدمتين بل انما يدخل بفضل الله
ورحمته ووعده بمغفرته وستتكلم على الاحباط والموازنة
والثالث من وجوه اثنه لا انه لو انقطع عذاب الفاسق
لانقطع عذاب الكافر قياسا عليه بجامع تناهي المعصية
وهو مردود بمنع كون التناهي علة الانقطاع وبمنع
تناهي قدرا وبمنع اعتبار القياس في مقابلة النص
والاجماع والرابع من وجوه اثنه لا انه ان الوعيد
بالعقاب الدائم لطف بالعباد لكونه ازجر عن المعاصي فان
منهم من لا يكترث بالعذاب المنقطع عند الميل الى المعاصي
ثم لا بد من تحقيق الوعيد تحقيقا للخبر وصونا للقول
عن الكذب وهو مردود بمنع وجوب اللطف وبمنع
انحصاره في الدوام فان من لا يكترث باللبث في الجحيم
احقابا

ازجره

احقابا فلا يستكثر الخلود فيها عقابا واذ قد كان الوعيد لطفا
والاشتى من الوعيد يلطف للكل فليكن لطف الخلود في النار مختصا
بالكفار وكفى بوعيد النيران بل وعد الجنان للطفا ومزجرة
لاهل الايمان ولو وجب ما هو الغاية في اللطف والزجر لما
صح الاكتفاء بوعيد الخلود في النار لامكان المزيد وفي الاصل
فوايد مهمة ونفايس جمة تنبيه وربما يقال ان
قول الناظم اذ جائز غفران غير الكفر يغني عن التعرض لقوله
ومن يمت ولم يتب منه البيت وربما يجاب
بان تجويز العفو لا يوجب القطع بعدم الخلود بعد العاقبة
ان كانت وهذا البيت مفيد لهذا المعنى اذ قوله ثم الخلود
مجتنب مرتبط به ومقيد له والاولى ان الاول مسوق للرد
على الخوارج المكفرين بالذنب كما تقرر له بقوله فلا نكفر مومنا
بالوزر وهذا البيت مسوق للرد على المعتزلة الموجبين خلود
الفساق في النار وان لم يكفروهم ولما ذهبت المرجئة
وغيرهم متغالين سلبا الى ان من مات من عصاة المومنين
بلا توبة لا يعذب بناء على اختصاص ايات الوعيد كلها بالكفار
متمسكين بالايات الدالة على ذلك مثل قوله تعالى انا قد اوحي
الينا ان العذاب على من كذب وتولى ان الخزي اليوم والسوء على
الكافرين اشار الى نفي قولهم ورد مذهبهم بقوله وواجب
سمعا واجماعا تعذيب الله سبحانه بالنار لا الى اعتقاد تعذيب
بعض من عصاة هذه الامة وتنكيره اشارة الى انه لا يجوز
الحكم بالعقاب لمعين بعينه لجواز العفو والتوفيق للتوبة
وصدق ذكر البعض الواجب تعذيبه بانه فريق ارتكب معصي

فمن وجوب تعذيب بعض عصاة هذه الامة

اقتحم واتي كبيرة مما من غيرنا ويل يعذر به شرعا فعلا كانت
او تركا او قولا او اعتقادا الا بكفر مرتكبها وما بلا توبة وعبارة
القوم معصية وظاهرها ولو صغيرة وفيه نظر لانها
مغفورة اذا اجتنبت الكباير وان لم تجتنب فالعفو عن نوعها
جايز فلا تنحتم العقوبة على نوعها مالم يلتحق بالكباير وانما
وجب العقاب لطايفة من اهل الكباير ليلا تخلو النصوص
الشرع الدالة على الوعيد لاهل الكباير عن الصدق وهو
محال وليلا يخرق اجماع المسلمين على نفوذ الوعيد في العصاة
من الموحدين والظاهر ان كل نوع من انواع الكباير لابد
من نفوذ الوعيد في طايفة من مرتكبيه اقلها واحد على ما هو
المختار من صدق الطايفة لغة به وعبارة الابي اتفقوا الاجماع
على انه لابد من نفوذ الوعيد في طايفة من العصاة لان الله توعدهم
وكلامه صدق فلا بد من وقوعه ثم يبقى النظر هل المراد طايفة
من جميع العصاة او طايفة من كل صنف منهم وهذا هو الظاهر
لان الله سبحانه توعد كل صنف منهم على حدته وهو ظاهر
كلام القاضي هنا انتهت ومثله لشيخ استاذنا ثم
قال الابي في باب عقوبة شارب الخمر بعد الشارب انه ما
وقد تاب فحكمه ما ذكر وان مات ولم يتب فلا بد من
نفوذ الوعيد في طايفة لوجوب صدق ايعاد الله وما سوى
تلك الطايفة فحكمه الذي المشية عند اهل السنة وهكذا
في كل صنف من العصاة والله اعلم انتهى تنبيهات
الاول ينبغي حمل الامة في كلام القوم على امة الدعوة
حتى يدخل الكفار بناء على تكليفهم بالفروع وقد مر للبيهقي
جواز

جواز عفو الله لهم عما عدا الكفر منهم ولا يخفى عليك ان انواع
المعاصي الزايدة على كفرهم اذا نفذ الوعيد عليها في
طايفة منهم جاز العفو عن مرتكبها من المسلمين وكذا
العكس وكذا بالبعض والبعض ولا يجب النفوذ للوعيد
في طايفة من الكفار ولا طايفة من المومنين ولا شك
ان ظواهر كلام القوم وتلويحاتهم مشيرة لفرض
المسئلة على عصاة الموحدين ولا يجب الوقوف معه
والله اعلم الثاني قال شيخ استاذنا رتب بعضهم
على ما تقرر من انه لا بد من عقاب بعض عصاة المومنين
امتناع سوال المغفرة لجميع المسلمين لمنافاته لذلك
والتحقيق الجواز اذا قصد الداعي المغفرة للجميع في الجملة
او اطلق لان الاطلاق يحمل على المعنى السايغ شرعا
بخلاف اذا قصد مغفرة كل ذنب لكل احد فيمتنع قال وعلى
هذا يجوز سوال المغفرة لجميع الخلق حتى الكفار اذا
اطلق مثلا لصدق ذلك بمغفرة بعض ذنوب كل واحد
ولو كافرا الجواز غفران ما عدا الكفر له كما تقدم فيه نظر انتهى
قلت انظر مبني على توقف لم نقلناه بالاسلام والصواب
الجزم بجواز ذلك كما هو مقتضى القاعدة كما قلناه والله اعلم
الثالث يشكل على هذا حديث العلاج وغفر لمن لم يشرك
بالله من امته شيا المقحمات ان ظاهره جواز غفران
الجميع للجميع والجواب ما قاله النووي ان المراد
يغفر لها انه لا يخلدها النار عليها بخلاف المشركين ونسبي

على هذا الاشكال

المراد انه لا يعذب اصلا فقد تقررت نصوص الشرع واجماع
اهل السنة على اثبات عذاب بعض العصاة من الموحدين
ويحتمل ان يكون المراد بهذا خصوص هذه الامة اي يغفر
لبعض الامة المخصات وهذا ايضا على مذهب من
يقول ان لفظة من لا تقتضي العموم مطلقا وعلى مذهب
من يقول لا تقتضيه في الاخبار وان اقتضته في الامر
والنهي ويمكن تخريجه على المذهب المختار وهو كونها للعموم
مطلقا لانه قد قام دليل على ارادة الخصوص وهو ما ذكرناه
من النصوص والاجماع انتهى الشرح هذا الحكم مما
يجب اعتقاده والايمان به الخامس الجواب عما تمسك به
ابن مقاتل والمرجئة من الايات تخصيصها بعذاب يكون
على سبيل الخلود واما تمسكهم بمثل قوله صلى الله عليه وسلم من قال
لا اله الا الله دخل الجنة وان زنى وان سرق فضعيف لانه
انما ينفي الخلود لا الدخول واما قوله ثم القول بالخلود
واعتقاده مجتنب وجوبا للادلة الدالة على خروج العصاة
من النار يقتضي ما سبق من الوعد الذي لا يختلف مع
اتصافهم بالايمان المنافي للخلود فراجع للمسلمين
تبعا على ما مرت الاشارة اليه وبه تعلم انه ليس تتمة
وتكميلا بل هو افادة وتاسيس وهو كذلك لما فيه اشتهر
من مذهب المعتزلة ان صاحب الكبيرة اذا مات بدون
التوبة يخلد في النار يعذب عذاب العصاة لا عذاب
الكفار كما هو قضية قولهم بامتناع العفو وحتم
العقاب

العقاب فيما سبق وان عاش في الايمان والطاعة مائة سنة
ولم يفرقوا بين ان تكون الكبيرة واحدة او كثيرة وقعت
قبل الطاعات او بعدها او بينها وجعلوا عدم العفو بالعقاب
وتفويض الامر الى الله تعالى يغفر ان شاء ويعذب ان شاء
على ما هو مذهب اهل الحق ارجاء بمعنى انه تاخير للامر
وعدم الجزم بالعقاب او الثواب وبهذا الاعتبار
لعله جعله جعل ابو حنيفة رحمه الله من المرجئة وقد قيل له من
اين اخذت الارجاء فقال من الملائكة عليهم السلام حيث
قالوا لا علم لنا الا ما علمتنا وانما المرجئة الخالصة
الباطلة هم الذين يحكمون بان صاحب الكبيرة لا يعذب
اصلا وانما العذاب والنار للكفار وهذا تفريط كما
ان قول الوعيدية افراط والتفويض الى الله تعالى وسط
بينهما كما الكسب بين الجبر والقدر هذا هو المنقول
في كتب القوم عنهم قال السعد ونحن نقول ينبغي
ان يكون ما اشتهر عنهم مذهب بعضهم والمختار عندهم
لان مذهب الجبائي وابي هاشم وكثير من المحققين
وهو اختيار المتاخرين ان الكبائر انما تسقط الطاعات
وتوجب دخول النار اذا زاد عقابها على ثوابها والا فذلك
مفوض الى الله تعالى فمن خلط الحسنات بالسيئات ولكن
نعلم غلبة الاوزار لم يحكم بدخوله النار بل اذا زاد الثواب
يحكم بانه لا يدخل النار اصلا واضطربوا فيما اذا تساوى
الثواب والعقاب وصرحوا بان هذا بحسب السمع
واما بحسب العقل فيجوز العفو عن الكبائر كلها الا عند

الكعبي وذكر امام الحرمين في الارشاد ان مذهب البصريين
وبعض البغداديين جواز العفو عقلا وشرعا ولقد منينا
بهذا على المعتزلة اذ ادركوا وتحججنا بهم منهى ان
يتمسكوا والامن لهم بعصمة تنجي او توبة ترتجى انتهى
تتمة علم من كلام النظم سابقا ولاحقا ان السيئات
لا تحبط الحسنات خلافا للمعتزلة ومذهبهم باضطرابه
المشار اليه في كلام السعد انما مذكور في الاصل برمته
ولما صرح جماعة محققون بان مما يجب اعتقاده
حياة الشهداء وهم المقتولون في سبيل الله لاعلاء كلمة
الله تعالى وانهم في الجنة يرزقون منها اشار الى ذلك بقوله
وصف ايها المكلف اي اعتقد وجوبا اتصاف شهيد
الحرب اي كل فرد من افراد هذا الجنس لانه عام بواسطة
اضافته الجنسية كما قاله ابن الحاجب في المختصر والحق
ان الحكم على العام كلية لا كلي اي على كل فرد فردا لا على مجموع الافراد
قال النضر بن شميل سمي بذلك لانه حي وروحه شهدت
دار السلام وروح غيره لا تشهدها الا يوم القيامة وقال
ابن الانباري لان الله تعالى وملائكته عليهم السلام
يشهدون له بالجنة فمعنى شهيد مشهود له وقيل سمي
شهيدا لانه يشهد عند خروج روحه ما له من الثواب
والكرامة وقيل لان ملائكة الرحمة يشهدونه فيأخذون
روحه وقيل لانه شهد له بالايمان وخاتمة الخير بظاهر
حاله وقيل لان عليه شاهدا يشهد بكونه شهيدا وهو

دمه

دمه فانه يبعث وجرحه يثعب دما وحكى الازهري وغيره
قولا اخر انه سمي شهيدا لكونه ممن يشهد يوم القيامة على
الامم وعلى هذا القول لا اختصاص له بهذا السبب وقيل
سمي بذلك لسقوطه بالارض والارض شاهدة له او لانها
تسمى شهادة وقيل سمي بذلك لمشاهدته على نفسه لله
من حين لزمه الوفا بالبيعة التي بايعه في قوله تعالى
ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة
فاتصلت شهادة الشهيد الحق بشهادة العبد فسماه الصلاة
شهيدا ولذلك قال عليه السلام والله اعلم بمن يكلم في
سبيله وباضافة الشهيد للحرب دخل قسمان وهما
شهيد الدنيا والاخرة وشهيد الدنيا دون الاخرة فالاول من
قتل في سبيل الله لاعلاء كلمة الله من غير ارتكاب سبب موجب
والثاني من قتل في سبيل الله لغرض دنيوي [illegible] مثلا في او غل
الغنيمة فان كلاهما يستويان في احكام الدنيا فلا يغسلان
ولا يصلى عليهما ويدفنان بدمائهما وثيابهما ان سترتهما
والا زيد ما يستر وينفرد الاول في الاخرة بما اعد الله
للشهداء كما خرج بالاضافة شهيد الاخرة فقط وهو من
يعطى منازل الشهداء فيها بما ورد لكن ما كان عليه النووي
وان كان في الدنيا يغسل ويصلى عليه ويكفن كالمبطون والمطعون
وصاحب الهدم والمقتول دون ماله والغريق وصاحب ذات
الجنب والحريق والميتة بجمع والميت بارض غربة والميت
بالحمى والساقط عن دابته والميت في الرباط والخار
من علو ومأكول السباع والمقتول لامره بالمعروف او نهيه

عن المنكر ومن وقصه فرسه او بعيره ومن لدغته هامة
ومن مات على فراشه في سبيل الله على اي حالة الى غير ذلك مما
استقصينا معظمه بالاصل تنبيهان الاول قصر
الفضل المذكور من الحياة والرزق من الجنة واعطا المنازل
المخصوصة فيها على شهيد الحرب وان كان صريح كلامهم
يجب حمله على الغالب فقد صرح القرطبي بان كل مقتول على
الحق هذا سبيله ولفظ النووي وهذا الفضل وان كان
ظاهره انه في قتال الكفار فيدخل فيه من خرج في سبيل
الله في قتال البغاة وقطاع الطريق وفي اقامة الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر ونحو ذلك والله اعلم انتهى الثاني
الحرب مؤنثة وان لم تظهر التاء في تصغيرها في الكثير قال
اخو الحرب لباسا اليها جلالها ∴ وقال الاخر
وما الحرب الا ما علمتم وذقتم ∴ وما هو عنها بالحديث المرجم
وفي الحديث ويح قريش اكلتها الحرب وقال ابو حيان عضتهم
الحرب ثم علق بقوله صف شهيد الحرب قوله بالحياة
الحادثة وهي كيفية يلزمها قبول الحس والحركة او يصح
لمن قامت به العلم وقضيته كلام الناظم اختصاص
الهيكل المخصوص بالحياة كما هو ظاهر الاية الشريفة
وبه جزم بعض المحققين وانهم يرزقون كما ترزق الاحيا
بالاكل والشرب وقال بعضهم يجوز ان يجمع الله جملة من
اجزا الشهيد فيحييها لتتنعم بالاكل والشرب انتهى
وقال بعضهم الحياة للروح لا للجسد وبعضهم قال انها
حياة مجازية بان فضلهم ربهم بدوام حالهم التي كانت
في الدنيا

في الدنيا من الرزق واجرا الثواب عليهم كالاحيا بخلاف ارواح
سائر المومنين فلما اشبهوا الاحيا في ذلك وصفوا بالحيا
وقال بعض المتاخرين والنفس اميل الى ما قاله الجزولي قاله
وتبعه محققون ان حياة الشهدا حياة غير مكيفة ولا معقولة
للبشر فيجب الايمان بها على ما جا به ظاهر الشرع ويجب
الكف عن الخوض في كيفيتها اذ لا طريق للعلم بها الا من
الخبر والله اعلم ويؤيده قول الانصاري في حواشي
تفسير القاضي اكثر المفسرين على ان حياة الشهدا ليست
بالجسد وقال ابن عادل ويحتمل ان حياتهم بالجسد وان لم
نشاهد الجسد حيا فان حياة الروح ثابتة لجميع الاموات
بالاتفاق فلو لم يكن حياة الشهدا بالجسم لاشترك
هم وغيرهم لا يقال ظاهر حكاية هذه الاقوال اجمال
النظم اذ لا يدرى منه ارادة ايها لانا نقول الاجمال قد
يكون من مقاصد العقلا وخصوصا هنا ميلا الى ان كل
ما صح حمل الاية عليه توجه صرف كلامه اليه ووصفه
ايضا بـ رزقه مصدر مضاف لمفعوله اي وبرزق الله
اياه من مشتهى ومحبوب الجنات ثمرات ومباهيا
وحليا وحللا وظلالا وانوارا الى قناديل معلقة تحت العرش
ومسرحا الى حيث شا ووردت في كيفيات تنعماتهم
احاديث مختلفة الظواهر بسطناها في الاصل وجمع
بينها ابراهيم بن شيب في الافصاح جمعا حسنا ملخصه
انهم منعمون على جهات مختلفة فمنهم من هو طاير

يعلق من شجر الجنة ومنهم من هو في حواصل طير بيض ومنهم
من هو في حواصل طير كالزرازير ومنهم من هو في اشخاص
وصور من صور الجنة ومنهم من هو في صور تخلق
لهم من ثواب اعمالهم ومنهم من هو تسرح روحه وتتردد
الى جثتها تزورها ومنهم من تتلقى ارواح المقبوضين ومنهم
من هو في كفالة ميكائيل ومنهم من هو في كفالة آدم
ومنهم من هو في كفالة ابراهيم عليه السلام قال القرطبي وهذا
قول حسن فانه يجمع بين الاخبار الواردة بكل ذلك حتى
لا تتدافع والله اعلم والجمع ان المراد من كون ارواحهم في جوف
طير وفي حواصل طير انها تركب تلك الطير او تكون
اجوافها لها كالهوادج الشفافة الواسعة او المراد انها
كالطير في سرعة قطع المسافات البعيدة لا ان ارواحهم
لها اجنحة او انها تعطى اجساما اخر غير اجسامها وتدبرها
حتى يكون تناسخا لتعلقه بالاصل مع مزيد كثير
تنبيهات الاول روى مسلم عن عبد الله بن عمرو
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال القتل في سبيل الله يكفر كل شي
الا الدين ولم يخص برا من بحر وقد روى ابو قتادة
ان رجلا قال يا رسول الله ارايت ان قتلت في سبيل الله
ايكفر الله عني خطاياي فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
نعم ان قتلت في سبيل الله وانت صابر محتسب مقبل
غير مدبر ثم قال عليه السلام للرجل كيف قلت فقال
ارايت

ارايت ان قتلت في سبيل الله ايكفر عني خطاياي فقال رسول
الله صلى الله عليه وسلم نعم وانت صابر محتسب مقبل غير مدبر
الا الدين فان جبريل قال لي ذلك قلت وكذا سائر
تبعات الادميين الثاني تقبل للشهيد عند الله تعالى
كرامات اختص بها دون غيره منها ان يغفر له في اول
الملاقاة كل شي الا حقوق العباد ومنها ان الارض
لا تاكل جسمه وقيل لا يختص بهذه وقد تقدمت المسئلة
ومنها انه لا يسأل في قبره ومنها انه يرتقي في الجنة ومنها
انه يأمن من الفزع الاكبر يوم القيمة ومنها انه يتوج يوم
القيمة بتاج الكرامة ومنها انه يشفع في اثنين وسبعين
من اقاربه ومنها انه يتزوج سبعين حوراء ومنها انه تجري
عليه ثواب اعماله بعد موته الثالث لا اشكال ان الشهداء
مراتبهم متفاوتة في الجنة وعند الله تعالى اذ احوال الناس
في الاخلاص متباينة وخصوصا من نظر الى الشهادة
كثير منه الاعمال الصالحة وخصوصا افضل الاعمال
الرابع ان الانبياء احياء في قبورهم وبعد موتهم
كما نص عليه ابو منصور البغدادي ولفظه قال المتكلمون
المحققون من اصحابنا ان نبينا صلى الله عليه وسلم حي بعد
وفاته وانه يسر بطاعات الله تعالى وان الانبياء لا يبلون
مع انا نعتقد ثبوت الادراكات كالعلم والسماع لسائر
الموتى ونقطع بعود حياة لكل ميت في قبره وبنعيم القبر
وعذابه وهما من الاعراض المشروطة بالحياة لكنه
لا يتوقف على البنية واما ادلة الحياة في الانبياء

تقتضيها

تقتضيها نهاية البشرية مع قوة النفوذ في العالم والاستغنا
عن العوايد الدنيوية ونقل السمهودي عن صاحب الدر المنظم
انه صلى الله عليه وسلم لما مات ترك في امته فرحة لهم فانه سال
الله تعالى ان يكون بين امته الى يوم القيمة وحديث
انا اكرم على ربي ان اقيم في قبري بعد ثلاث لا اصل له
وقول الكعبي لما راى الناس يدخلون بيت النبي صلى
الله عليه وسلم للزيارة ما اجمعهم انه لا يبقى نبي من اولي
العزم فوق اربعين ليلة حتى يرفع وان نبي الله صلى الله عليه
وسلم لم يبق في الارض فوق الاربعين ليلة حتى رفع وانه
ليس من يوم الا تعرض عليه امته طرفي النهار فيعرفهم
باسمايهم وتسبيحهم ولذلك يشهد عليهم فهو مردود بقوله
عليه السلام مررت بموسى وهو قايم يصلي في قبره وبقوله عليه السلام
ان الله حرم على الارض ان تاكل اجساد الانبيا على انا
قاطعون بوضعه عليه السلام في قبره الشريف فنستصحبه
حتى يقوم قاطع على خلافه والله اعلم ولما جرى ذكر
الرزق في مسيلة الشهيد ناسب ان يذكر مسيلة الرزق
عقبها تتميما للفايدة وان كان اصطلاح القوم على
ذكره في مباحث الافعال اذ هو من تعاريفها وتوابعها
فذكرها قايلا **والرزق** بالكسر في الاصل مصدر
سمي به الشي المرزوق واما بالفتح فهو مصدر ولا كلام
وهو مبتدا خبره ما به انتفع وقوله **عند القوم** حال
من الخبر او معمول للنسبة الكلامية من غير اعتبار
لفظا

لفظا يدل عليها او حال من المبتدا واصله شرح الرزق فهي حال
من مضاف اليه في المعنى وتقدم الكلام على القوم وربما
دخل فيه النسا على سبيل التبع هو المراد هنا فان المقصود
اهل السنة والجماعة كيف كانوا **ما** اي الشي او الشي الذي
ساقه الله تعالى الى الحيوان مطلقا **به** الظاهر ان
عامله **انتفع** بالبنا للمجهول الواقع صلة لها المحذوف
فاعله لئلا يتوهم اختصاص فرد او نوع به دون اخر من
المرزوقين والمعنى ان الرزق ما يسوقه الله تعالى الى
الحيوان فانتفع به بالفعل فدخل رزق الانسان والدواب
وغيرهما من الماكول وغيره وخرج ما لم ينتفع به وان كان
المسوق للانتفاع لانه يقال عرفا وشرعا فيمن ملكه
شيا وتمكن من الانتفاع به ولم ينتفع به ان ذلك لم يرزقه
رزقاله وحينيذ صحة قول اكابر اهل السنة ان كل
احد سيستوفي رزقه وانه لا ياكل احد رزق غيره ولا الغير
رزقه وتعبيره بالماضي المشعر بوقوع الانتفاع بالفعل
للرد على من اكتفى من المعتزلة في الرزق بمجرد صحة الانتفاع
والتمكن منه نظرا الى ان انواع الاطعمة والثمرات تسمى
رزقا ويعبر بها الانفاق من الارزاق قال تعالى ومما رزقناهم
ينفقون مختار من في المعنى المصدري انه التمكين من الانتفاع
وفي المعنى الاسمي انه ما يصح الانتفاع به ولم يكن لاحد
منعه احترازا عن الحرام وعليه ابيح للضيف مثلا قبل
ان ياكله وعليه فيتصور ان ياكل الانسان رزق غيره وان
ياكل غيره رزقه وان لا ياكل الانسان رزقه ونحو خلافا

ما صح عنه عليه السلام ان نفسا لن تموت حتى تستوفي رزقها
والخلف لفظي لان الانفاق فلا يتصور الانفاق من الرزق
كما دلت عليه الآية السابقة لانا نقول اطلاق
الرزق فيها على المنفق مجاز لانه بصدد ان يكون
رزقا ولما فرغ من مذهب اهل السنة في الرزق
تكلم على مذهب المعتزلة فيه فقال وقيل اي قال
جماعة من المعتزلة لا يكفي في تمام مفهوم الرزق
كونه ما ينتفع به الحيوان مطلقا كان مملوكا ام لا
بل هو ما ملكا اي ما يستحق التصرف فيه بكل وجه جائز
وحاصله ان الرزق هو المملوك مطلقا انتفع به ام لا
وهذا القول لفساده طردا بدخول ملك الله تعالى
ولا يسمى رزقا والا لكان تعالى مرزوقا وفساده عكسا
بخروج رزق الدواب بل والعبيد والاما عند بعض
الائمة مع الاخلال بما في مفهومه من معنى الاضافة
الى الرازق ما انتهج اي لم يتبع اهله اخذ من اهل
النظر عليه اللهم الا ان يقال المراد بالمملوك المجعول
ملكا شرعا بمعنى ما اذن الشارع في التصرف فيه ففيه
معنى الاضافة ولا يشمل ملك الله تعالى لانه لا مادة
لذاته سبحانه ويدخل رزق غير الانسان بطريق
التغليب لكن لا بد مع هذا من قيد الانتفاع
ايضا وحينئذ يخرج ملك الله تعالى ظاهرا فان
قلت التعريف الذي اورده للرزق على طريق اهل
السنة

تنبيه على هذا الايراد

السنة خال ايضا عن معنى الاضافة قلت قد اشرنا الى
تتميمه بما هو في كلامهم مما هو مشتمل على معنى الاضافة
وان تركه الناظم تعويلا على ما يشعر به وهو السياق
المفهم ان بيده النفع والضر ثم يتفرع على القول
الاول وهو ان الرزق ما ساقه الله تعالى الى الحيوان
فانتفع به وجوب وجوب اعتقاد انه يرزقه الله
تعالى الحلال وهو ما نص الله او رسوله او اجمع المسلمون
على اباحة تناوله او اقتضى القياس الجلي اباحته
بعينه او جنسه وهل هذا انما لم يبح النص على عينه
مما علم اباحة اصله وهو اشد القولين واصعبها
او ما لم يتبين انه حرام وهو اسهلها واختاره بعض
مشايخ ابن الفاكهاني وتبعه عليه ابن حجر الهيتمي
فاعلما فعل امر ابدلت فيه نون التوكيد الخفيفة
الفا جيا لوجوب اعتقاد هذا الحكم وهي عاطفة
على يرزقه الله الحيوان الحلال ويرزقه المكروه وهو
ما نهى الله عنه او رسوله نهيا غير اكيد سوا كان
بدلالة المطابقة اولا على ما هو عرف المتقدمين وبعض
المتاخرين خصه بالاول وسمى الثاني وهو ما كان
ماخوذا من عمومات النهي خلاف الاولى ويمثل له بلحم
الهر والضبع او بالمشتبه على احد الاقوال وقيل هو
حرام وقيل مباح وقيل لا يطلق عليه واحد من هذه
الاوصاف واختار القرطبي القول بحله واباحته وهو

وهو لا ينافي الكراهة في الجملة قال النووي والظاهر ان هذا
الخلاف مخرج على الخلاف المعروف في الاشياء قبل ورود الشرع
وفيه اربعة مذاهب والاصح انه لا يحكم فيها بحل ولا حرمة
ولا اباحة ولا غيرها لان التكليف عند اهل الحق لا يثبت
الا بالشرع والتعرض لهذا القسم بالنص عليه من زيادتي بالشرع
وعليه فالمراد بالحلال المباح المطلق يعني المستوي
الطرفين كما لا يخفى وانما اعاد العامل للاشارة
الى مباينته للاول ولاشتراكه في مطلق النهي مع الثالث
اسقطه وقال ويرزق الله الحيوان المحرم ايضا وهو
ما نهى الله تعالى او رسوله او اجمع المسلمون على امتناع
تناوله بعينه او جنسه او اقتضى القياس الجلي ذلك
او ورد فيه حد او تعزير او وعيد شديد غير متوقف
سواء كان تحريمه لمفسدة او مضرة خفية كالزنا
ومذكى المجوسي او لمفسدة ومضرة واضحة كالسم والخمر
فان المنتفع به اما معدن او نبات او حيوان وتوابعه المنتفع
فالمعادن باسرها حلال الا الضار منها على انه لا يختص
بها بل الوضرة العسل بعض ارباب الامزجة الحارة حرام
عليه اكله والنبات كذلك الا ما ازال الحياة او العقل كالخمر
وسائر المسكرات قال بعضهم والمخدرات كالحشيشة
والافيون والبنج وكذا جوزة الطيب كما افتيت
به ونقلت نص ارباب المذاهب الثلاثة وانه
مقتضى كلام الحنفية انتهى واما الحيوان فكل ما ورد

النص

النص على اكله فهو حلال كالبقر والغنم والابل وكل ما ورد النص
على عدم اكله فهو حرام وما لا نص فيه يرجع فيه الى ذوي
الطباع السليمة من العرب فما استخبثوه فهو حرام
وما لا فحلال انتهى كلام البيهقي الشافعي وفي جعله
الحرام رزقا رد على منع ذلك من المعتزلة لتقبيحهم قائلين
بل الرزق مملوك بالكل المالك او ما لا يمنع من الانتفاع
به وذلك لا يكون الا حلالا وبنوا على ذلك اعتبار كون
الرزق مضافا الى الرازق وهو الله تعالى وحده وانه
لا رازق سواه وان العبد يستحق الذم والعقاب
على اكل الحرام وان ما يكون مستندا الى الله تعالى لا يكون
قبيحا وان مرتكبه لا يستحق الذم والعقاب وهو مبني
على اصلهم الفاسد من التحسين والتقبيح العقليين وان
العبد يخلق افعال نفسه وان ارادة القبيح قبيحة
وكلها رد عليهم ويلزم على اعتبار الملكية ان تخرج البهائم
وحيوانات الدنيا من غير رزق كما يلزمهم ايضا ان من لم
يأكل طول عمره الا الحرام لم يرزقه الله تعالى وهو باطل
لا يرضى بنسبته اليه عاقل لقوله تعالى وما من دابة في
الارض الا على الله رزقها واجيب عن الثاني بانه تعالى
قد ساق اليه كثيرا من المباحات الا انه اعرض عنها
بسوء اختياره على انه منقوض بمن مات ولم ياكل لا حلالا
ولا حراما فجوابكم جوابنا قالوا لو كان الحرام رزقا
لما جاز دفعه الى الخلق غيره ولا الذم ولا العقاب عليه
قلنا ممنوع وانما العقاب لكونه متعاطيا الحرام مرتكبا

على ما فيه الرد على المعتزلة

لا منهي عنه مكتسبا للقبيح من الفعل بسببها في مباشرة الاسباب
فان السعي في تحصيل الرزق قد يجب وذلك عند الحاجة
وايضا حيث ان للرزق اضافة الى الله تعالى باعطايه للعبد
والاتفاق والدفع عنه المذكورات ليس من هذه الجهة
واضافة اخرى الى العبد بكسبه له بمباشرة اسبابه
ومبنى الدفع والذم والعقاب عليها ويرجعها اليها وقد
يستحب وذلك عند قصد التوسعة على نفسه وعياله وقد
يباح وذلك عند قصد التكثير من غير ارتكاب منهي وقد
يحرم وذلك عند ارتكاب المنهي كالغصب والسرقة والربا
وبحاصل تنبيهات فهو ان الكلام السابق صريح في ان
المعتزلة قايلون بانه لا رازق الا الله تعالى وحده كما هل
السنة والمنقول عنهم ان ما الى العبد بسعيه من المباح
فهو الرازق له وما اتاه من المباح بغير سعي منه فالله تعالى
هو الرازق له ويمكن دفعه اما باختلاف مذاهبهم واما
بان الكلام السابق خرج منهم مخرج الالزام لنا وان لم
يعتقدوه واما بابتناء السابق على اعتبار الفاعل مباشرة
واقدارا فهو مجمل بتفصيله هذا المنقول عنهم تفصيلا
تنبيهات الاولى مما يتعلق بمباحث الرزق السعر
وهو تقدير ما يباع به الشيء طعاما كان او غيره ويكون
غلاء ورخصا باعتبار الزيادة على المقدار الغالب في
ذلك المكان او الزمان والنقصان عنه ويكون فيما
فيه كتقليل ذلك الجنس وتكثير الرغبات فيه وبالعكس ولا اختيار
وبما فيه اختياره كاخافة السبيل ومنع القبايع وادخار

الكلام

[illegible]

الاجناس

الاجناس ومرجعه ايضا الى الله تعالى فالمسعر هو الله وحده
خلافا للمعتزلة زعما منهم انه قد يكون من افعال العباد
تولدا كما مر ومباشرة كالمواضعة على تقدير الاثمان
الثانية قال بعض الشيوخ واصول الحلال اصلبه
البحر في تجارة الصادق واجارة الناصح ثم مغنم قسم
بعدل وميراث عن قريب او يتامى عدير او نبات من
ارض غير مملوكة او هدية من صالح او سوال عن حاجة
والمتشابه ما اختلف فيه بالتحريم او الحل وقيل ما توقف
فيه العلماء لخفي سره كما قال بعضهم يجب على المكلف
طلب الحلال المتفق عليه عند اهل العلم فان لم يجد فالمختلف
فيه في المذهب فان لم يجد فليجتهد في معرفة اصل ما يشتريه
فان تعذر فشرا الخبز اولى من شرا الدقيق وشرا
الدقيق اولى من شرا القمح وشرا القمح المجلوب من قرب
اولى من شرايه مجلوبا من بعد وفي وجوب السوال
عن اصل حله قولان قال الفاكهاني ولا ينبغي اليوم ان
يسال عن اصل شي فان الاصول قد فسدت واستحكم فسادها
بل يوخذ الشي على ظاهر الشرع اولى وهو اولى من ان يسال
عن شي ثم يقدم عليه وقد تعب له تحري ثم ان هذا
ارفق بالناس واما قول من قال الحلال ما علم اصله
فبعيد والسديد عندي في هذا الزمان ان من اخذ
قدر الضرورة لنفسه وعياله من غير سرف ولا زيادة
على ما يحتاج اليه لم يكن حراما ولا مشتبها وقد
قال القاسم بن محمد لو كانت الدنيا حراما صرفا لما كان

على اصول الحلال

نكد من العيش الانثى انه يحل اكل الميتة ومال الغير للمضطر
على تفصيل مقرر في محله من الفقه فما ظنك بما ظاهره الاباحة
وهذا انما الآحاد تختلف فيه اليوم انتهى ومن اقسام الرزق
منه ما يحصل بغير تكسب ولا تسبب كما في قصة مريم
كانت توجد عندها في الشتاء فواكه الصيف وفي الصيف
فواكه الشتاء من غير تعاطي حرفة ولا صناعة ولا يدخل
عليها احد غير زكريا حتى قال لها متعجبا من ذلك وكانت
في كفالته ومفتاح بيتها كان بيده يا مريم انى لك هذا
اي من اين جاءك فقالت هو من عند الله ان الله يرزق
من يشاء بغير حساب ومنه ما يحصل بمباشرة الاسباب
بالاختيار ذكر اختلاف الناس في افضلية احد القسمين
على الاخر وهي المسئلة المعروفة بمسئلة التوكل والاكتساب
ولا شك انها من علم التصوف وهو كما قاله الغزالي تجريد
القلب لله واحتقار ما سواه على سبيل الاستطراد لما
بينها وبين مباحث الرزق من المناسبة فقال في
افضلية كل واحد من الاكتساب الصادر من العبد
في تحصيل رزقه بمباشرة الاسباب المعتبرة في التحصيل
شرعا كالسفر للارباح واستعمال الدواء لحفظ الصحة
او تحصيلها وحز الرقبة في قتل الحربي مثلا واتخاذه ولبس
الدرع لمنع وصول السلاح اليه وحمل الزاد في السفر
كما سنقرره في الرفقة فيه لدفع الهلاك و من التوكل
من العبد على الله تعالى بمعنى تعطيل اسباب التحصيل
بالكف عن الاكتساب والاعراض عن الاسباب اعتمادا

بالقلب

بالقلب على الله رب الارباب لا بمعنى الثقة بالله والايقان
بان قضاءه نافذ الذي محله كما قال القشيري القلب اذ لا ينافيه
حركة الظاهر معه تحقق العبد ان الثقة بالله فان تعسر
شيء فبتقديره وان تيسر شيء فبتيسيره لان هذا لا ينافي
الاسباب قلت او كثرت كما يأتي بيانه على الآخر
اختلف هذا اعمال الجار والمجرور المقدمين لاستقامة
الوزن فرجح قوم الاول لما فيه من كف النفس عن التطلع
الى ما في ايدي الناس ومنعها من الخضوع لهم والتذلل
بين ايديهم مع حيازة منصب التوسعة على عباد الله
ومواساة المحتاجين وصلة الارحام ان وفقه الله له
ورجح قوم الثاني لما فيه من ترك كل ما يشغل عن الله تعالى
وحيازة مقام السلامة من فتنة المال والمحاسبة عليه
والاتصاف بالرغبة الى الله والوثوق بما عنده سبحانه
اطلاق كل من القولين ليس بمرضي عند المحققين
بل الراجح عندهم وبعضهم عبر عنه بالمختار التفصيل اي
القول باختلافهما باختلاف الناس فمن يكون في توكله
لا يتسخط عند ضيق معيشته ولا تستشرف نفسه عند
ضنك حالته ولا يتطلع لسؤال احد من الخلق وليس متعلقا
به نفقة لازمة ومن يجي له ممن لا يرضى بذلك فالتوكل
في حقه ارجح لما فيه من الصبر والمجاهدة للنفس ومن يكون
في توكله على خلاف ذلك فالاكتساب في حقه ارجح حذرا من
التسخط والاستشراف بل ربما وجب واعلم وفقك
الله تعالى ان الشيطان ربما يأتي للانسان باطراح جانب

تعالى في صورة الاسباب وربما يأتي له بالكسل والبطالة
في صورة التوكل كما ان يسول للسالك التجريد الاصلح له في
علم الله تعالى من تعاطي الاسباب الى متى تتركها الم
تعلم ان تركها يطمع القلوب فيما في ايدي الناس فاسلكها
لتسلم من ذلك وتنتفع غيرك منك ما كنت تنتفع من
غيرك ويسول للسالك الاسباب التي سلوكها له اصلح
من تركها لو تركتها وسلكت التجريد فتتوكل على
الله لصفى قلبك واشرق نورك فيقع بتركها في القلق
وشديد الحرص والحسد بحيث عن بعض ذلك الخاطرين
اللذين يوسوس بهما الشيطان ويسول بهما لاضلال
الانسان زعما منه انه ناصح وان متبعه هو الناجح
وبحجته يعتقد ان مراد الله هو الكلي وان غيره
الخطا المبين بصاين ونقول حسبما عرف مما كتب
القوم والاحاديث والاحكام الفقهية بيان لاجمال
ذلك التفصيل واحالة على المبسوطات التي هي به
الليق لا يقال تقدير الافضلية كثير ماخوذ من النظر
لانا نقول ذكر الاختلاف والاحالة على التفصيل الواقع
في كتب القوم مع عدم القايل بالوجوب والقايل
بالامتناع وانتفاء توهم المساواة يرشد اليه الا ان اعلم
تنبيهات الاول يمكن تقرير النظر بوجه اخر
وهو ان تكون الواو من والتوكل بمعنى مع والمعنى
انهم اختلفوا هل الافضل التكسب اي مباشرة الاسباب
مع التوكل او ترك التكسب معه ويكون اشارة الى
طريقة

طريقة اخرى ذكرها بعض العلماء والتكسب مع التوكل افضل
ويكون المراد من التوكل الثقة بالله والايقان بما عند الله
فان التوكل يطلق بمعنيين احدهما ترك تعاطي الاسباب
بالاختيار وثانيهما اعتماد القلب على الله فيما يسوقه
من خير او يكشفه من ضير كما قال الجنيد ليس
التوكل بالكسب ولا بترك الكسب التوكل سكون القلب
الى موعود الرب وقد حملنا المتن اولا على المعنى
الاول ونحمله الآن على المعنى الثاني ولفظ القواعد
للشهاب القرافي النفيس على كثير من الفقهاء والمحدثين
بالرقايق قاعدة التوكل وقاعدة ترك الاسباب فقال
قوم لا يصح التوكل الا مع ترك الاسباب وهو ترك الاسباب
والاعتماد على الله عز وجل قال الغزالي في احيا علوم الدين
وغيره وقال الاخرون لا ملازمة بين التوكل وترك الاسباب
والاهو هو وهذا هو الصحيح لان التوكل هو اعتماد
القلب على الله عز وجل فيما يجلبه من خير او يدفعه من ضير
قال المحققون والاحسن ملابسة الاسباب مع التوكل
للمنقول والمعقول اما المنقول فقوله تعالى واعدوا
لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل فامر بالاعداد
مع الامر بالتوكل في قوله تعالى وعلى الله فليتوكل المومنون
وقال تعالى ان الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا اي تحرزوا
منه فقد امر بالتسبب للتحرز من الشيطان كما يتحرز من
الكفار وامر تعالى بملابسة اسباب الاحتياط والحذر
من الكفار في غير موضع من كتابه العزيز ورسوله صلى الله عليه وسلم

سيدي المتوكلين وكان يطوف على القبايل يقول من يمنعني حتى
ابلغ رسالات ربي وكان له جماعة يحرسونه من الفدق
حتى نزل قوله تعالى والله يعصمك من الناس ودخل مكة مظاهرا
بين درعين في الكتيبة الخضرا من الحديد وكان في اخر عمره
واكمل احواله مع ربه يدخر قوت سنة لعياله صلى الله عليه وسلم
واما العقول فهو ان الملك العظيم اذا كانت له عوايد
في ايام لا تحسن الا فيها او ابواب لا يخرج الا منها او امكنة
لا يوقع الفعل الا فيها فالادب معه ان لا يطلب منه فعلا الا
حيث عوده وان لا يخالف عوايده بل يجري عليها والله
عز وجل ملك الملوك واعظم العظما بل اعظم من ذلك رتب
ملكه على عوايد ارادها واسباب قدرها وربط بها
اثار قدرته ولو شاء لم يربطها فجعل الري مرتبطا
بالشرب ربطا عاديا والشبع بالاكل والاحراق بالنار
والحياة بالنفس في الهوى فمن طلب من الله عز وجل
حصول هذه الاثار بدون اسبابها فقد اسا الادب
معه سبحانه وتعالى بل يلتمس فضله عز وجل من عوايده
انتهى ولا يخفى على من تامل ما اصلناه في كلامه من
المناقشة الثاني هذا الخلاف مبني على اختلاف العلما في
حقيقة التوكل فحكى الامام ابو جعفر الطبري وغيره عن
طايفة من السلف انهم قالوا لا يستحق اسم التوكل الا من لم
يخالط قلبه خوف غير الله من سبع او عدو حتى يترك
السعي في طلب الرزق ثقة بضمان الله تعالى له رزقه
واحتجوا بما جا في ذلك من الاثار وقالت طايفة حد

التوكل

التوكل الثقة بالله تعالى والايقان بان قضاه نافذ واتباع
سنة نبيه صلى الله عليه وسلم في السعي فيما لا بد منه من المطعم والمشرب
والتحرز من العدو كما فعله الانبيا عليهم السلام قال القاضي
النووي وهذا المذهب هو المختار للطبري وعامة الفقها
والاول مذهب المتصوفة واصحاب علم القلوب والاشارات
وذهب المحققون منهم الى نحو مذهب الجمهور وقال القشيري
اعلم ان التوكل محله القلب واما الحركة الظاهرة فلا تنافي
التوكل بالقلب بعد ما تحقق العبد ان الثقة من قبل الله
تعالى وقال التستري التوكل الاسترسال مع الله تعالى
على ما يريد وقال ابو عثمان الحيري التوكل الاكتفا بالله
تعالى مع الاعتماد عليه وقيل التوكل ان يستوي الاكثار والتقلل
منقول بعض الصوفية الدعا قادح في التوكل والرضى ينبغي
تركه مبني على ما سبق من ترجيح ترك الاسباب ومذهب
العلما كافة ان الدعا عبادة مستقلة وانه لا يستجاب
منه الا ما سبق به القدر قاله القاضي الثالث الكلام
حماسة انما هو مفروض في ترك الاسباب المباح فعلها وتركها
فليس ترك التسبب بالظلم والجور والغصب لقادر عليه
توكلا بوجه والله اعلم الرابع الاصح ان الغنا افضل
من الفقر وان الغني الشاكر افضل من الفقير الصابر ومما
اختلف الناس في المعدوم الممكن في مقامين احدهما
هل يطلق عليه لفظ الشي اطلاقا حقيقيا ام لا وهو مبحث
لغوي وثانيهما هل هو ثابت ام لا وهل بين العدم
والوجود واسطة ام لا وهو مبحث كلامي ولهذا مذاهب فيه اربعة

حسب الاحتمالات اعني اثبات هذين الامرين او نفيهما اذ
اثبات الاول ونفي الثاني او بالعكس وبيانه ان المعدوم
اما ان يكون ثابتا اولا وعلي التقديرين اما ان يكون بين
الموجود والمعدوم واسطة اولا والحق عندنا النفي
فيهما بناء علي ان الوجود يرادف الثبوت والعدم يرادف
النفي فكما ان المنفي ليس بثابت فكذا المعدوم وكما
انه لا واسطة بين الثابت والمنفي فكذا بين الموجود
والمعدوم واما الشيئية فتساوق الوجود
يعني ان كل موجود شي وبالعكس ولفظ المساوقة
تستعمل عندهم فيما يعم الاتحاد في المفهوم كما في الترادف وفي
والمساواة في الصدق كما في المتنافيين ولم نتردد
في اتحاد مفهوم الوجود والشيئية فمنهم من اثبته
ومنهم من نفاه بناء علي ان قولنا السواد موجود يفيد
فايدة يعتد بها بخلاف قولنا السواد شي فصار الحاصل
ان كل ما يمكن ان يعلم ان كان له تحقق في الخارج او الذهن علي
رايه فموجود وثابت وشي والا فمعدوم ومنفي ولا شي واشار
الي ذلك بقوله وعندنا لمعاشر اهل الحق معني الشي
ومدلوله هو معني الوجود والثابت ومعناهما
فهما متساويان صدقا واما هل هما مترادفان فقد
تقدم ان كلامهم متردد في ذلك فمن قايل بانه لا ترادف
بينهما وعزي للمحققين لان الممكنات محتاجة في
وجوداتها الي غيرها وغير محتاجة في تشيئها اليه
فان كل

فان كل شي شي في حد ذاته وان لم يتصور غيره اصلا ولهذا
توصف الماهيات بالوجوب والامكان بالنظر الي وجوداتها
ولا توصف بهما بالنظر الي تشيئها ويبعد حمل الوجود
عليها دون الشيئية ولعله مبني علي عدم جعل الماهيات
وان كان الاصح خلافه وعلي هذا القول فالامر الخارجي
باعتبار تقرره في الخارج يقال له موجود وباعتبار امتيازه
فيه عما عداه وصحة انفراده بالاحكام يقال له شي ومن
قايل بالترادف بينهما والخلف حقيقي كما يعلم مما مر
وبالجملة فالاشاعرة قالوا المعدوم مطلقا ممكنا
كان او ممتنعا ليس بشي لان الوجود عندهم نفس
الحقيقة فرفعه رفعها فلو تقررت الماهية في
العدم منفكة عن الوجود لكانت موجودة معدومة
فلذا يلزمهم القول بان المعدوم شي وبما ذهبوا اليه
قال الحكما ايضا وان كان مذهبهم زيادة وجود الماهيات
الممكنة عليها الا انها لا تخلو عندهم عن الوجود الخارجي والذهني
اذ هي متقررة متحققة وكل ما هو كذلك فهو موجود عندهم
باحد الوجودين لان تقررها وتحققها عند وجودها وقبله هي
مطلقا لا تخلو عنهما لان كل ماهية يجب كونها محكوما عليها بانها
ممتازة عن غيرها او لانها ثابتة في علم الملا الاعلي الي ما لها
من الاحكام كما هو قاعدتهم غير ان المعدوم في الخارج شي
عندهم في الذهن واما المعدوم في الخارج شي في الخارج
او المعدوم المطلق شي مطلقا او المعدوم في الذهن
شي في الذهن عندهم فلان الشيئية عندهم تساوق

الوجود وتساويه وان غايرته لان قولنا السواد موجود
يفيد فايدة يعتد بها دون قولنا السواد شي وقال غير
ابي الحسن البصري وابي الهذيل العلاف والكعبي ومتبعيه
من المعتزلة البغدادية ان المعدوم الممكن شي وثابت
ومتقرر في الخارج لكنه منفك عن صفة الوجود فان الماهية
عندهم غير الوجود وهي معروضة له وقد تخلو عنه مع كونها
متقررة متحققة في الخارج قال السيد وانما قيدوا المعدوم
بالممكن لان الممتنع منفي منه لا تقرر له اصلا اتفاقا وعلم
من التقرير ان المعدوم ليس بشي ولا ثابت في الخارج وانه
لا واسطة بين الموجود والمعدوم وهذا الحكم ثابت عندنا
بالضرورة فانها قاضية بذلك لا يعقل من الثبوت الا الوجود
خارجا او ذهنا ومن العدم الا النفي وذلك والبديهة حاكمة
بتساوق الوجود والثبوت فالثابت في الذهن او الخارج
موجود فيه وكما لا تعقل الواسطة بين الثابت والمنفي
فكذا بين الموجود والمعدوم ومن خالف الضرورة وكابر
الوجدان جعل الوجود اخص من الثبوت والمعدوم اخص
من النفي وجعل الموجود ذاتا لها الوجود والمعدوم ذاتا
لها العدم لتكون الصفة واسطة اصطلاح مجرد عن الدليل
ولا مشاحة في الاصطلاح وبعض اصحابنا لم يجعل نفي ثبوت
المعدوم ضروريا بل نظريا فاستدل عليه بوجوه الاول
لو كان المعدوم ثابتا لامتنع تاثير القدرة في شي من الممكنات
واللازم باطل ضرورة واتفاقا بيان الملازمة ان التاثير
اما في نفس الذات وهي ازلية والازلية تنافي المقدورية

واما في

واما في الوجود وهو حال اما على راي المثبتين فظاهر واما
على راي النافين فلاثباتنا بالحجة على ما ياتي ان الاحوال ليست
مقدورة باتفاق القائلين بها ولان عدم توقف لونية
السواد وعالمية من قام به العلم على تاثير القدرة ضروري
واجيب بمنع الحصر لجواز ان يكون تاثير القدرة في اتصاف
الذات بالوجود وعليه ممنوع مبنية بالاصل الثاني
ان المعدوم متصف بالعدم الذي هو صفة لكونه رفعا
للوجود الذي هو ثبوتي والمتصف بصفة النفي نفي كما ان
المتصف بصفة الاثبات ثابت واجيب بانه ان اريد
بصفة النفي صفة نفي في نفسه وسلب حتى يكون معنى
المتصف به هو المنفي فلا نسلم ان كل معدوم متصف بصفة
النفي وانما يلزم لو كان العدم هو النفي وليس كذلك بل
اعم منه لكونه نقيضا للوجود الذي هو اخص من الثبوت
وان اريد بها صفة هي نفي شي وسلبه كاللاتحيز واللاوجوب
مثلا فظاهر ان المتصف به لا يلزم ان يكون منفيا كالواجب
يتصف بكثير من الصفات السلبية اذ ليس يمتنع اتصاف
الوجود بالصفات العدمية كما يمتنع اتصاف المعدوم
بالصفات الوجودية الثالث لو كانت الذوات ثابتة
في العدم وعندكم ان ثبوتها ليس بغيرها كانت واجبة
اذ لا معنى للواجب سوى هذا فيلزم وجود الممكنات كلها
وتعدد الواجب واجيب بان الواجب ما يستغني عن الغير
في وجوده لا في ثبوته الذي هو اعم منه وتمسك من قال بان
المعدوم الممكن ثابت في الخارج بوجوه الاول انه متميز

وكل متميز ثابت اما الصغرى فلانه قد يكون معلوما فيتميز
عن غير المعلوم ومرادا فيتميز عن غير المراد ومقدورا فيتميز
عن غير المقدور واما الكبرى فلان التمييز عند العقل
لا يتصور الا بالاشارة العقلية بهذا وذاك والاشارة تقتضي
ثبوت المشار اليه ضرورة امتناع الاشارة الى النفي الصرف
والجواب انه ان اريد ان التميز يقتضي الثبوت في الخارج فممنوع
وانما يلزم لو كان التميز بحسب الخارج وان اريد في الذهن
فلا يفيد المطلوب الثاني انه ممكن وكل ممكن ثابت لان
الامكان وصف ثبوتي فيكون الموصوف به ثابتا بالضرورة
والجواب انا لا نسلم كون الامكان ثبوتيا يعني كونه ثابتا في
الخارج بل هو اعتبار عقلي يكفي ثبوت الموصوف به في العقل
ثم لا خفاء في ان الممتنعات كشريك الباري واجتماع الضدين
وكون الجسم في آن واحد في حيزين بعضها متميز عن البعض
وعن الامور الموجودة ايضا مع انها منتفية قطعا وان مثل
جبل من الياقوت وبحر من الزيبق واعلام ياقوت نشرن على
رماح من زبرجد من المركبات الخيالية متميز وممكن
مع انها غير ثابتة وما قاله عليه تفريع مذكور مع نظائره بالاصل
الثالث ان معنى كون المعدوم الممكن ثابتا في الخارج ان السواد
المعدوم مثلا سواد في نفسه سواء وجد الغير او لم يوجد وبيانه
ظاهر لانه لو كان كون سواد سوادا بالغير لزم ارتفاع كون السواد
سوادا عند ارتفاع الغير واللازم باطل بانه لا يستلزم
ان لا يبقى السواد الموجود سوادا عند ارتفاع ذلك الغير
وهو الموجب لكونه سوادا وهو محال والجواب انا لا نسلم

استلزامه

استلزامه لذلك وانما يلزم لو كان وجود السواد باقيا عند
ارتفاع موجب السوادية وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون ارتفاع
ذلك الغير مما يوجب ارتفاع سواديته يوجب ارتفاع وجوده
لكونه العلة للوجود ام لازمها وعليه سؤال مذكور مع جوابه
بالاصل تنبيهان الاول خالف منا اصحابنا امام الحرمين
اولا والقاضي ومن المعتزلة ابو هاشم فقالوا بالواسطة بين
الموجود والمعدوم وهي الحال لانها عبارة عن صفة للموجود لا تكون
موجودة ولا معدومة مثل العالمية والقادرية ونحو ذلك والمراد
بالصفة ما لا يعلم ولا يخبر عنه بالاستقلال بل بتبعية الغير والذات
بخلافها وهي لا تكون الا موجودة او معدومة بل لا معنى للموجود
الا ذات لها صفة الوجود ولا معنى للمعدوم الا ذات لها صفة
العدم والصفة لا تكون لها ذات فلا تكون موجودة ولا معدومة
فهذا قيد والحال بالصفة واحترزوا بقولهم للموجود عن صفات
المعدوم فانها تكون معدومة لا حال وبقولهم لا تكون موجودة
عن الصفات الوجودية مثل السواد والبياض وبقولهم ولا معدومة
عن الصفات السلبية فان قيل هذا التعريف غير صحيح على مذهب
المعتزلة لانهم جعلوا الجوهرية من الاحوال مع انها حاصلة
للذات حالتي الوجود والعدم قيل هذا الاعتراض انما يتم
لو ثبت ما ذكره المعترض عن ابي هاشم القائل بهذا التعريف
والا فلا فان مذاهب المعتزلة مختلفة فمنهم من لم يقل بالحال
ومنهم من قال بها لكن لا على هذا الوجه ومنهم من خالف
في نفي ثبوت المعدوم ثابتا وهم اكثر المعتزلة حيث زعموا
ان المعلوم ان كان له كون في الاعيان فموجود والا فمعدوم

فلا واسطة بينهما الثاني بين مذهب امام الحرمين والقاضي
ومذهب ابي هاشم وان اشتركا في الحال فرق وذلك ان ابا هاشم اثبات
يقول بان الاعراض التي لا تكون مشروطة بالحياة كاللون
والرايحة لا توجب لمن قامت حالا ولا صفة الا الكون فانه
يوجب لمحله الكاينية وهي من الاحوال واما الاعراض المشروطة
بالحياة فانها توجب لمحالها احوالا كالعلم للعالمية
والقدرة للقادرية وان امام الحرمين والقاضي يقولان
بان كل صفة فهي توجب للمحل حالا كانت مشروطة
بالحياة او لا كالكون للكاينية والسواد للاسودية والعلم
للعالمية والعدا على خاتمة نقل في شرح المقاصد
عن بعضهم ان الشي بالبيس يستحيل موجودا كان او معدوما
ثم قال وما نقل عن ابي العباس من انه اسم للقديم وعن
الجهمية من انه اسم للحادث وعن هشام ابن الحكم من انه
اسم للجسم فبعيد جدا من جهة انه لا يقبله اهل اللغة
ولا يقوم عليه شبهة لا من جهة وقوع استعماله في غير
ما ذكره كل منهم فان له ان يقول هو مجاز كما نقوله نحن
في مثل قوله تعالى انما امرنا الشي ان نقول له اذا اردناه
الاصل في الاطلاق هو الحقيقة مشترك الالزام فلابد
من الوقوع المراد من نقل او كثرة استعمال او مبادرة
فهم او نحو ذلك انتهى قال السيد في شرح قول المواقف
والظاهر قول الاشاعرة فان اهل اللغة مطبقون لفظ
الشي على الموجود حتى لو قيل عندهم الموجود شي تلقوه
بالقبول

بالقبول ولو قيل ليس بشي قابلوه بالرد والانكار ولا يفرقون
في اطلاق لفظ الشي على الموجود بين ان يكون قديما او حادثا
جسما او عرضا ولم يمنع احد استعماله في المعدوم بطريق
المجاز وهذا هو البحث اللغوي الذي اشرنا
اليه انه احد المقامين سابقا ولما انقسم السوفسطايية
الى ثلاث فرق احدها تنكر حقايق الاشيا وتزعم انها
اوهام وخيالات باطلة وهم العنادية المعاندون
بادعايهم انهم جازمون بان لا موجود اصلا تمسكا بما
نشأ لهم من الاشكالات المتعارضة مثلا ان يقال لو كان
الجسم موجودا لم يخل اما ان يتناهى قبوله للانقسام فيلزم
الجزء الذي لا يتجزى وهو باطل لادلة نافية او لا يتناهى
قبوله للانقسام بان يقبله الى غير نهاية وهو ايضا
باطل لادلة مثبتة ولو كان شي ما موجودا لكان اما واجبا
او ممكنا وكلاهما باطل للاشكالات القادحة في الوجوب
والامكان وبالجملة ما من قضية بديهية او نظرية
الا ولها معارضة مثلها في القوة تقاومها وثانيها
تنكر ثبوتها وتقررها وتزعم انها تابعة للاعتقادات
حتى انا ان اعتقدنا الشي جوهرا فهو جوهر او عرضا فهو عرض
او قديما فهو قديم او حادثا فهو حادث وهم العندية
القايلون بان حقايق الاشيا تابعة للعقد والاعتقاد
دون العكس حتى ان مذهب كل طايفة عندهم حق بالقياس
اليهم وباطل بالقياس الى خصومهم ولا استحالة فيه

اذ ليس في نفس الامر شي حق بحسب تقرره وثبوته
احتجاجا بان الصفراوي يجد طعم السكر في فمه مرا لغلبة
خلط الصفرا عليه فدل على ان المعاني تابعة للادراكات انتهى
وثالثها ما ينكر العلم بثبوت شي ولا ثبوته ويزعم كل
منها انه شاك وشاك في انه شاك وهلم جرا وهم اللاادرية
اذ يقولون لا دراية لنا بحقيقة من الحقائق وهم افضل
طوايف السوفسطائية اي اقربها حالا للعقل لانهم عند
التحقيق قايلون بالتوقف فقالوا اظهر بكلام الفريقين
بطرق التهمة الى الحاكم الحسي والعقلي فلا بد من حاكم
اخر وليس ذلك الحاكم هو النقل لانه فرعهما فلو صححناهما
به لزم الدور وليس لنا شي نحكم سوى الضرورة والنقل
وقد بطلا فوجب التوقف في الكل فاذا قيل لهم لقد قطعتم
بشبهتكم وحكمتم ببطلان الحسيات والبديهيات والنظريات
جميعا وبوجوب التوقف فقد ناقضتم كلامكم بكلامكم
قالوا كلا منا لا يفيدنا قطعا بذلك البطلان والوجوب
حتى يتناقض في نفسه كما توهمتم وانما يفيدنا شكا
فانا شاكون في بطلان تلك الامور ووجوب التوقف
وشاكون ايضا في انا شاكون وهلم جرا فلا ينتهي منا الحال
الى القطع بشي فيتم مقصودنا بلا تناقض هذا تفصيل ما يقال
انهم تمسكوا بانه لا وثوق على حكم الحس والعقل لما مر
من تهمة الفريقين ولا على الاستدلال لكونه فرعهما
فلم يبق الا طريق التوقف وغرضهم من هذا التمسك حصول
الشك والتهمة لا لاثبات امر وتعينه فكذلك كانوا مثل طايفة

من العندية

من العندية والعنادية اشار للرد عليهم بقوله ثابتة
اي متقرر ومتحقق في الخارج وهو هنا ما رادف العيان
فهو مرادف للواقع ونفس الامر وقوله
مبتدا خبره ثابتة والعلم بها في الخارج يعني ان حقيقة
كل موجود واجبا كان او ممكنا جوهرا كان او عرضا
ماديا كان او مجردا ان قيل بالمجردات ثابتة في الخارج
ومتحققة فيه من غير نظر الى اعتبار المعتبر ولا فرض
الفارض لا بمعنى الوجود وصدق قال فيه موصولة لاجنبية
استغراقية لا نافية الا ان المراد به ما ثبت له الوجود
لا ما حدث له فهي معرفة استغراقية بدليل ان الجزم
ضرورة بثبوت بعض الاشيا بالعيان وبعضها بالبيان
ولانه ان لم يتحقق نفي الاشيا فهو ثبت وان تحقق
نفيها وهو حقيقة من الحقائق لكونه نوعا من الحكم
فقد ثبت شي من الحقائق فلم يصح نفيها على الاطلاق
والاول تحقيقي والثاني الزامي وهذا بما انتم على
العنادية لا العندية كما لا يشتبه على ذي
بتصفح الكلام وصرح به السعد في شرح العقائد الهام
عند قولهم في شرح المقاصد ثم لا يخفى ما في كلام العنادية
والعندية من التناقض حيث اعترفوا بحقيقة اثبات
او نفي سيما اذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهة نظرية
فالجواب عن شبهة العنادية باندفاعها بالتمسك
بما قامت عليه القواطع في القطعيات ومن الواضح انه

لا يتعارض قاطعان وبما هو الراجح في الظنيات على ما قرره
أئمة الدين وعلماء المسلمين وعن شبهة العنادية أنه
لا يلزم من غلط الحس في البعض لأسباب جزئية ثبوت
له كون جميع المعاني كذلك عند انتفاء أسباب الغلط نافية
لاعتقاد وعن شبهة اللاأدرية أنه غلط الحس
في البعض لأسباب جزئية لا ينافي الجزم بالبعض بانتفاء
أسباب الغلط والاختلاف في البديهي لعدم الألف
أو لخفاء في التصور لا ينافي البداهة وكثرة الاختلاف
لفساد الأنظار لا ينافي حقيقة بعض النظريات
تنبيهات الأول السوفسطائية فرق كفار
والمحققون على أن السفسطة مأخوذة من سوفا أسطا
بعد إلحاق العرب الاسمين بلغتها في الاستعمال ومعناها
بلغة اليونان علم الغلط والحكمة المموهة لأن سوفا
اسم للعلم وأسطا اسم للغلط المزخرف كما اشتق
الفلسفة من فيلا سوفا ومعناها بلغة اليونان أيضا
محب الحكمة الثاني الطريق إلى مناظرتهم تعذيبهم بالنار
فإما أن يعترفوا بالألم وهو من الحسيات وبالفرق بينه
وبين اللذة وهو من العقليات وفيه بطلان لمذهبهم
واقتفاء لنحلتهم وإما أن يصروا على الإنكار فيحترقوا
وتنطفئ نار فتنتهم وإنما تمتنع المناظرة الحقيقية
وبهذا يسقط ما يقال إن الجواب عن ما أنكروه
لما التزموه على أنه قد قيل لا يوجد قوم عقلاء في العالم
لهم هذا المذهب باثبات بل كل غالط سوفسطائي
في محل

في محل تلك الأنواع الثالث يستفاد من النظم رد الفرق
الثلاث إذ حكمه بثبوت حقائق الموجودات فرع العلم بثبوتها
وتحققها الرابع لا يقال الموجود والثابت مترادفان
كما أن الوجود والثبوت والتحقق كذلك فيلزم
لغوية الحكم في قولنا الموجود ثابت في الخارج وأنه
بمنزلة الموجود موجود لأنا نقول المراد أن ما نعتقده
حقائق الأشياء ونسميه بالأسماء من الإنسان والفرس
والأرض والسماء أمور موجودة في نفس الأمر كما
يقال واجب الوجود موجود وهذا الكلام مفيد
ربما يحتاج إلى البيان ليس مثل قولك الثابت ثابت
والمثل قوله : أنا أبو النجم وشعري شعري : على ما الحق وتحقيق
ذلك أن الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم
عليه بشيء مفيدا بالنظر إلى بعض تلك الاعتبارات
دون البعض كالإنسان إذا أخذ من حيث كونه جسم
ملحات الحكم عليه بالحيوانية مفيدا وإذا أخذ من حيث
أنه حيوان ناطق كان ذلك لغوا انتهى جواب السعد
وملخصه أن الموجود أخذ بحسب الاعتقاد والثابت
أخذ بحسب الخارج عنه والله أعلم الخامس حقيقة الشيء
وماهيته ما به الشيء هو هو كالحيوان الناطق للإنسان
بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الإنسان
بدونه فإنه من العوارض قال في شرح المقاصد
قالوا ماهية الشيء ما به يجاب عن السؤال بما هو كما أن

الكمية ما به يجاب عن السوال بكم هو ولا اخفى في ان المراد
ماهو الذي لطلب الحقيقة دون الوصف او شرح الاسم
وتركوا التقييد اعتمادا على انه المتعارف واحترازا
عن ذكر الحقيقة في تعريف الماهية يعني ليلا يلزم
الدور قال وشهر من صرح بالقيد فقال الذي يطلب
به جميع ماهية الشي هو هو وانت خبير بان ذكر
بعينه معنى الماهية وان هذا التفسير لفظي فلا دور
وقد تفسر بما به الشي هو هو ويشبه ان يكون هذا تحديدا
اذ لا يتصور لها مفهوم سوى هذا وزعم بعضهم انه صادق
على العلة الفاعلية وليس كذلك لان الفاعل ما به يكون
الشي ذلك الشي ما انا فتصور حقيقة المثلث وان لم نعلم له
وجودا ولا فاعلا وبالجملة فهمي هذا التفسير على ان نفس
الماهية ليست بجعل الجاعل وهو خلاف التحقيق اذ الصواب
ان الماهيات مجعولة ومنهم من فرق بين الحقيقة والماهية
فقال ما به الشي هو هو باعتبار تشخصه هوية وما به
الشي هو هو مع قطع النظر عن ذلك ماهية كذا في شرح
العقايد وفي شرح المقاصد ثم الماهية اذا اعتبرت
مع التحقيق سميت ذاتا وحقيقة فلا يقال ذات العنقا
وحقيقته بل ماهيته اي ما يتعقل منه واذا اعتبرت
مع التشخص سميت هوية وقد يراد بالهوية التشخص
وقد يراد الوجود الخارجي وقد يراد بالذات ما صدق
عليه من الافراد انتهى السادس قال العلى الماهية

من حيث

من حيث هي لا موجودة ولا معدومة ان كل واحد من الوجود
والعدم امر زايد عليها ينضم اليها قال السيد قولنا الماهية
من حيث هي لا موجودة ولا معدومة يعني بها انها ليست
عين الوجود ولا عين العدم وانه ليس شي منهما داخلا
بكل حال واحد منهما زايد عليها فاذا اعتبر معها الوجود
كانت موجودة واذا اعتبر معها العدم كانت معدومة
واذا لم يعتبر معها شي منهما لم يمكن ان يحكم عليها بانها موجودة
او معدومة ولا نعني به ان الماهية منفكة عنهما معا حتى
تلزم الواسطة بين الوجود والعدم قال وتلخيصه ان
الوجود ينضم الى الماهية وحدها لا الى الماهية الموصوفة
مع العدم حتى يلزم التناقض ولا الى الماخوذ مع الوجود
حتى يلزم كونها موجودة قبل وجودها بل ينضم اليها لا بشرط
كونها موجودة ولا بشرط كونها معدومة بل في زمان
كونها موجودة بهذا الوجود لا بوجود اخر كذلك
على قياس انضمام الاعراض الى محالها وفي المطولات تمام
مباحث الماهيات السابع حق هذه المسئلة ان
تذكر في مباحث النظر والاستدلال كما هو كذلك في بعض
المقدمات كعقايد النسفي لكنه اخرها الى هنا لان
بعضهم قال ان التعرض لها ولامثالها الموردة على افادة
النظر العلم في صدور الكتب تضليل للطلاب فاخرها
الى هنا لتورد بعد رسوخ العقايد ويجمع ما ينفع علمه
ولا يضر جهله في محل واحد حرصا على تيسير الفهم على
المتعلمين والهدى الى المتقين ولما اختلف الناس

في الوجود هل هو نفس الماهية في الواجب وزايد عليها
في الممكن او زايد عليها فيهما او هو نفس الماهية فيهما لم
يذهب اليه احد وان جوزه العقل كما نبه عليه السيد
فيهما قيل انه نفسها في الممكن وزايد عليها في الواجب
او انه جزء الماهية فلم يذهب اليه احد وان جوزه
العقل كما نبه عليه السيد فانحصر المذاهب في الثلاثة
ذهب الى الاول منها الفلاسفة وذهب الى الثاني منها
جمهور المتكلمين وذهب الى الثالث منها الاشعري وكان
الكتاب متضمنا لزايد عقايده اشار اليه بقوله وجود كل
شي واجبا كان او ممكنا جوهرا كان او جسما او عرضا
مجردا كان او ماديا مركبا كان او بسيطا عين حقيقته
على ما ذهب اليه الشيخ ابو الحسن الاشعري ومتبعوه في
ذلك محتجين بوجه حاصلها اجمالا انه لو لم يكن نفس
الماهية وليس جزءا منها بالاتفاق لكان زايدا عليها قايما
بها قيام الصفة بالموصوف وقيام الشي بالشي فرع
ثبوتهما في نفسهما لان ما لا يكون له في نفسه لا يكون
محلا ولا في محل وهذا بالنظر الى الوجود والماهية
ممتنع اما من جانب الماهية فلانها لو تحققت محلا
للوجود فتحققها اما بذلك الوجود فيلزم تقدم الشي
على نفسه ضرورة تقدم وجود المعروض على العارض
واما بوجود اخر فيلزم تسلسل الوجودات ضرورة
ان هذا الوجود ايضا عارض تقتضي سابقية وجود
المعروض واما في جانب الوجود فلانه لو تحقق والتقدير

ان تحقق

ان تحقق الشي اي وجوده زايد عليه تسلسلت الوجودات
فباعتبار الوجود والعدم يمكن الاحتجاج على امتناع زيادة الوجود
على الماهية باربعة اوجه تفصيلا الاول انه لو قام بها وهي
بدون الوجود لزم قيام الوجود بالمعدوم وفيه جمع بين
صفتي الوجود والعدم وهو تناقض الثاني انه لو قام بها
لزم تبعيتها بالوجود كما في ساير المعروضات فان كان ذلك
الوجود هو الوجود الاول لزم الدور لتوقف قيام الوجود
بالماهية على الماهية الموجودة المتوقفة على قيام ذلك
الوجود بها وان كان غيره لزم التسلسل لان هذا الوجود ايضا
عارض تقتضي سبق الماهية عليه بوجود اخر وهلم جرا قيل
هذا لسوح امتناعه لما بان من الادلة واستلزامه انحصار
ما لا يتناهى بين حاصرين الوجود والماهية يستلزم المدعى
وهو كون الوجود نفس الماهية لان قيام جميع الموجودات
العارضة يستلزم وجود الماهية غير عارض والا لم يكن الجميع جميعا
وفيه نظر لانا لا نسلم على تقدير التسلسل تحقق جميع ما لا يكون
وراءه وجود اخر بل كل جميع فرضت معروضها بواسطة
وجود اخر عارض لان معنى هذا التسلسل عدم انتهاء الوجودات
الى وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود اخر الثالث
ان وجود الشي لو كان زايدا عليه لما كان الوجود موجودا
ضرورة امتناع تسلسل الوجودات بل معدوما وفيه
اتصاف الشي بنقيضه وكونه لا ثبوت له في نفسه ثابتا
في محله الرابع انه لو قام بالماهية لكان موجودا ضرورة

امتناع اتصاف الشي بنقيضه وامتناع ان يثبت في المحل ما لا ثبوت
له في نفسه فينتقل الكلام الى وجوده ويتسلسل لان التقدير
ان وجود كل شي زايد عليه قال السعد والتحقيق تنتهي رد
هذه الوجوه الاربعة الى وجهين بطريق التردد بين
الوجود والعدم في جانبي المعروض والعارض على ما اردنا
في المتن تقرير الاول انه لو قام الوجود بالماهية المعروضة
فهي اما معدومة فيتنافى او موجودة فيدور او يتسلسل
وتقرير الثاني ان الوجود العارض اما معدوم فيتصف
الشي بنقيضه ويثبت في المحل ما لا ثبوت له في نفسه
واما موجود فيزيد وجوده عليه ويتسلسل الوجودات
والجواب اما اجمالا فهو ان زيادة الوجود على الماهية
وقيامه بها انما هو بحسب العقل بان يلاحظ كل منهما من غير ملاحظة
الاخر ويعتبر الوجود معنى له اختصاص ناعت بالماهية
لا بحسب الخارج بان يقوم الوجود بالماهية قيام البياض بالجسم
فيلزم المحالات واما تفصيلا فعن الاول ان قيامه بالماهية
من حيث هي هي لا بالماهية المعدومة ليلزم التناقض ولا
بالماهية الموجودة ليلزم الدور او التسلسل وعن الثاني انا
نختار ان الوجود موجود ولا نسلم لزوم التسلسل وانما يلزم
لو كان وجوده ايضا زايدا عليه وليس كذلك بل وجوده عينه
وانما النزاع في غيره والادلة انما قامت عليه وتحقيق ذلك
انه لما كان تحقق كل شي بالوجود فبالضرورة يكون تحققه
بنفسه من غير احتياج الى وجود اخر يقوم به كما انه لما كان

التقدم

التقدم والتاخر فيما بين الاشيا بالزمان كانا فيما بين اجزا
بالذات من غير افتقار الى زمان اخر فان قيل فيكون كل
وجود واجبا اذ لا معنى له سوى ما يكون تحققه بنفسه
قلنا ممنوع فان معنى وجود الواجب بنفسه انه اذا
حصل للشي اما من ذاته كما في الواجب واما من غيره كما
في الممكن لم يفتقر تحققه الى وجود اخر يقوم به بخلاف الاشيا
فانه انما تتحقق بعد تاثير الفاعل بوجود يقوم به عقلا
على ان في قولنا تحقق الاشيا بالوجود تسامحا في العبارة
اذ الوجود نفس تحقق الاشيا لا ما به تحققها والمعنى
ان تحقق الاشيا يكون عند قيام الوجود بها عقلا واتحاده
به هوية او نختار ان الوجود معدوم ولا يلزم منه
اتصاف الشي بنقيضه بمعنى صدقه عليه لان نقيض الوجود
هو العدم واللاوجود لا المعدوم واللاموجود
فغايته الامر انه يلزم ان الوجود ليس بذي وجود
كما ان السواد ليس بذي سواد والامر كذلك ولا يلزم
ايضا ان يتحقق في المحل ما لا تحقق له في نفسه لما عرفت
من ان قيام الوجود بالماهية ليس بحسب الخارج كقيام
البياض بالجسم بل بحسب العقل فلا يلزم الا تحققه في العقل
انتهى كلام السعد برمته تنبيهان الاول بيان
مذهب الحكما ومذهب المتكلمين وتتمة الكلام على تحقيق
مذهب الاشعري مذكور في الاصل فليرجع له من اراده بحلم
البحر العباب والعجب العجاب الثاني هذه المذاهب الثلاثة
بظاهرها مخالفة لبديهة العقلا اذ ظاهر مذهب الاشعري

ان مفهوم وجود الانسان مثلا هو مفهوم الحيوان الناطق
وظاهر مذهب المتكلمين ان الوجود عرض قايم بالماهية قيام
سایر الاعراض بمحالها فيكون مغايرا عنها بالهوية وظاهر
مذهب الحكما انه كذلك في الممكنات وانه في الواجب معنى
اخر غير مدرك للعقول وجميع ذلك ظاهر البطلان ولا بد لكلام
العقلاء من محمل صحيح يتوجه اليه النزاع ولصاحبي الصحايف
والمواقف توجيهان ردهما السعد واختار في التوجيه ان
ادلة القايلين بان وجود الشي زايد عليه لا يفيد سوى انه ليس
المفهوم من وجود الشي هو المفهوم من ذلك الشي من غير
دلالة على انه عرض قايم به قيام العرض بالمحل فان هذا مما لا
يقبله العقل وان وقع في كلام الامام وغيره وادلة القايلين
بان وجود الشي نفس ذاته لا يفيد سوى ان ليس للشي هوية
ولعارضه المسمى بالموجود هوية اخرى قايمة بالاولى
بحيث يجتمعان اجتماع البياض والجسم من غير دلالة على ان
المفهوم من وجود الشي هو المفهوم من ذلك الشي فان
هذا بديهي البطلان فاذا لا يظهر من كلام الفريقين ولا
يتصور من المنصف خلاف في ان الوجود زايد على الماهية
ذهنا اي عند العقل وبحسب المفهوم والتصور بمعنى ان
للعقل ان يلاحظ الوجود دون الماهية والماهية دون الوجود
لا عينا اي بحسب الذات والهوية بان يكون لكل منهما هوية
متميزة يتقوم احدهما بالاخرى كبياض الجسم بالجسم
فعند تحرير المذاهب وبيان ان المراد الزيادة في التصور
لا في الهوية يرتفع النزاع بين الفريقين ويظهر ان القول

يكون

يكون اشتراك الوجود لفظيا بمعنى ان المفهوم من الوجود
المضاف الى الانسان غير المفهوم من المضاف الى الفرس ولا
اشتراك بينهما في مفهوم الكون مكابرة ومخالفة لبديهة العقل
والله اعلم الثالث اعلم ان مراتب الوجود اربع اعلاها الوجود
في الاعيان وهو الوجود المتاصل المتفق عليه الذي به يتحقق
ذات الشي وحقيقته بل هو نفس تحققها ثم الوجود في
الاذهان وهو وجود غير متاصل بمنزلة الظل للجسم يكون
المتحقق به الصورة المطابقة للشي بمعنى انها لو تحققت
في الخارج لكانت ذلك الشي كما ان ظل الشجرة لو تجسم لكان
تلك الشجرة ثم الوجود في العبارة ثم الوجود في الكتابة
وهما من حيث الاضافة الى ذات الشي وحقيقته مجاز بان
لان الموجود من زيد في اللفظ صوت موضوع بازايه وفي
الخط نقش موضوع بازا اللفظ الدال عليه لا ذات زيد
ولا صورته نعم اذا اضيف الى اللفظ الموضوع بازايه
او النقش الموضوع بازا ذلك اللفظ كان وجودا حقيقيا
من قبيل الوجود في الاعيان ولكل لاحق مما ذكرنا من
الترتيب دلالة على السابق فللذهني دلالة على العيني
وللفظي دلالة على الذهني وللخطي دلالة على اللفظي فتحقق
ثلاث دلالات اولاها عقلية محضة لا تختلف فيها بحسب
اختلاف الاشخاص والاوضاع الدال ولا المدلول اذ باي
لفظ عبر عن الشبح فالموجود منها في الخارج هو ذلك الشخص
وفي الذهن هو الصورة المعينة المطابقة له والاخريان
اعني دلالة اللفظ على الصورة الذهنية ودلالة الخط على

في مراتب الوجود

اللفظ وصفتان تختلف في الاولى منهما الدال بان تعين
طائفة لفظا للسما وطائفة اخرى لفظا اخر كما في
الفارسية وغيرها لا المدلول لان الصورة الذهنية لا تختلف
باختلاف اللغات وتختلف في الثانية اعني دلالة الخط
على اللفظ الدال والمدلول جميعا واختلاف الدال لا يقتضي
بحالة اختلاف المدلول بل قد يكون مع اتحاده كلفظ السما
يكتب بصورة مختلفة بحسب اختلاف الاصطلاحات
في الكتابة وله تتمة في الاصل الرابع الحق ان
تصور الوجود بديهي وان هذا الحكم ايضا بديهي يقطع
به كل عاقل يلتفت اليه وان كان لم يمارس طرق الاكتساب
حتى ذهب جمهور الحكما الى انه لا شي اعرف من الوجود وعولوا
على الاستقرا اذ هو كاف في هذا المطلوب لان العقلا اذا لم
يجد في معقولاته ما هو اعرف منه بل لم يجد ما هو في
مرتبته ثبت انه اوضح الاشيا عند العقل فان قلت
لو كان بديهيا لامتنع التعريف لئلا يلزم تحصيل الحاصل
لكن اللازم ممنوع فان الائمة قد عرفوا الوجود بالحدود
والرسوم تامة وناقصة قلت
تعريف البديهي تعريفا يفيد تصور حقيقته الممتنع انما هو
ويوجب استفادته بكسب جديد والا فالمعنى الواضح
قد يعرف من حيث انه مدلول لفظ دون لفظ فيعرف
تعريفا لفظيا يفيد فهمه من ذلك اللفظ لا تصوره في
نفسه ليكون دورا او تعريفا للشي بنفسه وذلك كتعريفهم
الوجود بالكون والثبوت والتحقق والشيئية والحصول

ونحو ذلك

ونحو ذلك بالنسبة الى من يعرف معنى الوجود من حيث انه
مدلول هذه الالفاظ دون لفظ الوجود حتى لو انعكس انعكس
وله تتمة بالاصل ولما كان كثير من مباحث المتكلمين
نرى في الظاهر اجنبية عن العلم بالعقايد الدينية وتعلم
عند تحقيق المقاصد الاصلية انها واقعة في ايراد الحجج
عليها او دفع الشبهة عنها وذلك كاعادة المعدوم وثبوت
الجزء والخلا وصحة الفنا على العالم وجواز الخرق على
الافلاك وعدم اشتراط الحياة بالبنية وعدم لزوم
تناهي القوى الجسمانية ونحو ذلك في اثبات الحشر وعذاب
القبر والخلود في الجنة والنار وغير ذلك تعرض هنا لاثبات
الجوهر الفرد وحدوثه فقال والجوهر وهو عند
المتكلمين الممكن المتحيز بالذات اعني ما تحيزه غير تابع في
تحيزه لغيره فخرج الواجب لانتفاء التحيز عنه وخرج
العرض لتبعيته في ذلك لمحله وذلك انهم قالوا الموجود
ان لم يكن مسبوقا بالعدم فقديم وان كان مسبوقا به
فحادث والقديم هو الواجب تعالى وصفاته الحقيقية
لما تقرر من حدوث العالم والحادث اما متحيز بالذات
وهو الجوهر باقسامه واما حال في المتحيز بالذات
وهو العرض واما ما لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز فلم
يعدوه من اقسام الموجود لانه لم يثبت وجوده لضعف
ادلة المجردات وعدم تمامها على القواعد الاسلامية
واستدلال بعضهم على امتناعه بانه لو وجد لشاركه
الباري في التجرد ويحتاج في الامتياز الى فصل فيتركب ضعيف

جدا الا ان الاشتراك في العوارض سيّما السلبية لا يوجب
التركيب واما عند الحكما والفلاسفة فهو الممكن الموجود
لا في موضوع لانهم قالوا الموجود في الخارج ان كان وجوده
له ذاته يعني انه لا يفتقر في وجوده الى شي اصلا فهو
الواجب والا فالممكن والممكن ان استغنى في الوجود
عن الموضوع فجوهر والا فعرض والمراد بالموضوع
محل يقوم الحال فيه فالصورة الجوهرية انما تدخل في
تعريف الجوهر دون العرض لانها وان افتقرت الى المحل
لكنها مستغنية عن الموضوع فان المحل اعم من الموضوع
كما ان الحال اعم من العرض كصفات الباري تعالى خروج
الواجب عن تعريف الجوهر حيث قيد الوجود بالامكان
ظاهر قالوا وكذا اذا لم يقيد بمثل موجود لا في موضوع
فان معناه ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع وليس
الواجب بماهية وجوده زايد عليها ومعنى وجود العرض في
المحل ان وجوده في نفسه هو وجوده في محله بحيث تكون
الاشارة الى احدهما اشارة الى الاخر بخلاف وجود الجسم
في المكان فانه امر مغاير لوجوده في نفسه مترتب عليه
زايل عنه عند الانتقال الى مكان اخر وتحقيق ذلك ان ملاقاة
موجود لموجود بالتمام لا على سبيل الماهية والمجاورة
بل بحيث لا يكون عنهما سابقة في الوضع ويحصل للثاني
صفة من الاول كملاقاة السواد للجسم تسمى حلولا
والموجود الاول حالا والثاني محلا والحال قد يكون بحسب
التقوم

التقوم ولا يتحصل المحل بدونه فيسمى صورة ومحلها مادة
وقد يكون بخلافه فيسمى الحال عرضا والمحل موضوعا ولما
كان الجوهر موضوعا يطلق على ما يساوي العين وهو ماله
قيام بذاته فيشمل المركب كالجسم والجزء الصغير المقدار
القابل للقسمة وهما لا فعلا حيث قال بعض المتكلمين
ان الجسم مركب من اجزا صغيرة المقادير قابلة للقسمة
وهما لا فعلا على ما هو مذهب ذي مقراطيس وغير المركب كالجزء
الذي لا يتجزى ولم يكن المراد به هنا الا الثاني قيده لبيان
المراد منه فقال **الفرد** وهو ما لا يقبل الانقسام اصلا
اي لا قطعا ولا كسرا ولا وهما ولا فرضا والفرق بينهما
ان القطع يفتقر الى آلة نفاذة بخلاف الكسر ثم انهما يؤديان
الى الافتراق حسا بخلاف الوهم فانه قد لا يؤدي الى ذلك بل
هو مجرد فرض شي غير شي وقد يوجد للعقل سبب
داع الى اعتباره كاختلاف عرضين او محاذاتين او مماستين
وقد لا يوجد وعلى هذا فالقسمة الفرضية والوهمية شي
واحد وهو طريق الاكثرين وقد يراد بالقسمة الوهمية
ما هو من قبيل الوهم في الشي الجزئي وبالفرضية ما هو من
قبيل الوهم فرض العقل في الشي الكلي وعلى هذا ايضا فلا شك
ان الجزء لا يقبل شيا من هذه الانقسامات اذ القسمة بمعنى
فرض شي غير شي انما يتصور فيما له امتداد ما حتى جعلها
الحكما من الاعراض الاولية للكم والجزء ليس له امتداد ما
فلا يكون قابلا للقسمة وما لا يكون قابلا للقسمة الفرضية
لا يكون قابلا للقسمة الفعلية بطريق الاولى فان قلت

كيف يمتنع قبول الجزء للقسمة الفرضية بمعنى ما للعقل فرضه
مع قولهم ان العقل فارض كل شي قلت ذكر تقول عامي
غير صادر عن تحقيق ولا استدلال فيكون ساقطا كما
نبه عليه بعض محشي شرح العقايد قبيلا الا ترى
انه ليس له ان يفرض التشخص مشتركا فكما ان فرض
اشتراك الشخص يخرجه عن كونه شخصا واحدا فكذلك فرض الجزء
منقسما يخرجه عن الفردية ويجعله شيئا آخر استدل بالحق
انه قد يكون الشي ممتنعا في نفسه ممكنا فرضا وقد يكون
فرضه ممتنعا ايضا كنفسه فان قلت هل الجزء الذي لا يتجزى
مساو للجوهر الفرد قلت نعم وكلا التعبيرين مصطلح
للقوم الاول منهما للمتقدمين والثاني للمتاخرين وغرضه
حادث خبر المبتدا المنعوت بالفرد اي مسبوق وجوده
بالعدم لما مر من ادلة حدوث العالم وكل جزء من اجزايه واثباته
مقام ثابت المقصود هنا لا استدلاله له بخلاف العكس وليلا
يتوهم ان ادلة اثباته تامة هذا عند الظاهري ولو جعل قوله
لا ينكر اشارة الي ثبوته كان اصوب في ثبوته ملاحظة مضاف
حذف فانفصل الضمير وانضم بعامله فاستتر فيه وقوله
عندنا معمول لا ينكر الواقع خبرا ثانيا لضميره المستتر
عند الظاهري للجوهر الفرد علي الاول فلا تقدير وعلى
الثاني بالتقدير الذي عرفته تقدم عليه للحصر يعني ان ثبوته
وتركب جميع الاجسام منه مع تناهي اجزايه فيها ليس
الا عندنا خلافا لحكما الفلاسفة فان المشايين منهم ذهبوا
الي تركيبها من الهيولي والصورة والاشراقيين منهم
ذهبوا الي انها بسايط في انفسها كما هي عند الحس

وليس

وليس فيها تعدد اجزا اصلا وانما تقبل الانقسام بدا انتهاء الا تنتهي
الي حد لا يبقى لها قبول الانقسام كما هو شان مقدورات
الله تعالى واعلم ان للمتكلمين في اثبات تركب الجسم من اجزاء
لا تتجزى طريقين احدهما اثبات ان قبول الانقسام مستلزم
لحصول الانقسام وتقريره ان كل جسم فهو قابل للانقسام
وكلما هو كذلك فاقسامه حاصلة بالفعل لوجوه الاول ان القابل
للانقسام لو لم يكن منقسما بالفعل بل واحدا في نفسه كما هو
عند الحس لزم قبول الوحدة الانقسام واللازم باطل
اذ لا معنى لها سوى عدم الانقسام وجه اللزوم ان الوحدة
حينيذ تكون عارضة لذلك القابل حالة فيه سواجعلت
لازمة له او غير لازمة ضرورة ان الوحدة ليست نفسه
ولا جزا منه وانقسام المحل يستلزم انقسام الحال ضرورة
ان الحال في كل جزء غير الحال في الاخر واجيب بان الوحدة
من الاعتبارات العقلية ولو سلم فليست من الاعراض
السارية التي تنقسم بانقسام المحل الثاني انه لو كان
واحدا لكان تقسيم الجسم وتفريق اجزايه اعداما له ضرورة
انه ازالة لهويته الواحدة واحداث لهويتين اخريين
واللازم باطل للقطع بان شق البعوض البحر بابرته ليس
اعداما له واحداثا لبحرين اخريين واجيب بانه ان اريد
بالبحر ذلك الما مع ما له من الاتصال فلا خفا في انعدامه عند
عروض الانفصال وان اريد نفس ذلك الما من غير اعتبار
بالاتصال فليس في الشق زوال البحر ولا حدوث بحرين
وهذا انسب بقواعدهم حيث يقولون ان القابل الشي

يجب ان يكون باقيا بعينه مجتمعا معه فان نقل الكلام الى المادة
بانها ان كانت متعددة فهو المرام وان كانت واحدة فان
بقيت بعد الانقسام كذلك فظاهر البطلان للقطع بان ما هو
محل لهذه الصورة غير ما هو محل للصورة الاخرى وان صارت
متعددة فقد انعدمت الاولى ضرورة ولزم انعدام الجسم
بمادته وصورته جميعا وبطلت قاعدة اجتماع القابل
مع المقبول فلا محيص الا بان يقال المادة استعداد محض
ليست في نفسها واحدة ولا كثيرة ولا متصلة ولا منفصلة
الثالث ان الاقسام لو لم تكن حاصلة بالفعل متميزة بعضها
عن البعض لما اختلفت خواصها ضرورة واللازم باطل لان
مقطع النصف غير مقطع الثلث وكذا الربع والخمس وغيرهما
فيكون الجزء الذي هو مقطع النصف متميزا عن الذي هو مقطع
الربع وهكذا غيره واجيب بمنع الملازمة فان اختلاف
انما حصل بعد فرض الانقسام فذلك ان النصفية والثلثية
والربعية وغيرها كلها اضافات واعتبارات يحكم بها
العقل عند اعتبار الانقسام وكذا مقاطعها فان ادعى ان
ما هو قابل لان يكون مقطع النصف عن فرض الانقسام متميز
بالفعل عما هو قابل لان يكون مقطع الربع مثلا فهو نفس
المتنازع وحاصله انه لا امتناع في اتصاف الاجزاء الفرضية
بالصفات الحقيقية كالضوء والظلام في القمر فضلا عن
الاعتبارية لا يقال الانقسامات عندهم غير متناهية وهو
يستلزم لا تناهي الاقسام وما لا نهاية له لا يتصور له نصف
او ثلث او ربع او غيرها لانا نقول انما يمتنع ذلك فيما هو متناه

بحسب

بحسب كميته المتصلة او المنفصلة واما فيما هو متناهي المقدار
لكنه قابل للانقسامات غير متناهية فلا وانما يمتنع
لو كانت هناك اقسام بالفعل غير متناهية بالعدد وليس
كذلك اذ ليس معنى قبول الجسم لانقسامات غير متناهية
انه يمكن خروجها من القوة الى الفعل بل انه من شانه وقوته
ان ينقسم دايما ولا ينتهي انقسامه الى حد لا يمكن انقسامه
كما ان مقدورات الله تعالى غير متناهية بمعنى ان قدرته
لا تنتهي الى حد لا يكون قادرا على ازيد منه فليعتبر حال
قابلية الجسم للانقسام الى الاجزا بحال فاعلية الباري
تعالى للاشيا على ان ما ذكر لو تم فانما يدل على تناهي
الانقسامات لا على حصول الاجزا بالفعل والطريق
الثاني اثبات جوهر في الجسم لا يقبل الانقسام اصلا
على ما مر فان قلت المطلوب انما هو اثبات تركب الجسم
من اجزا كل واحد منها لا يتجزى واثبات الجوهر الذي لا يقبل
الانقسام في الجسم لا يستلزم تركبه منه قلت نعم الا انه
يكفي لدفع ما تدعيه الفلاسفة من امتناعه على ان بعض
الوجوه المذكورة مما يفيد اصل المطلوب وبالجملة فلهم في هذا
الطريق مسالك كما قال السعد منها ما يبتني على ان قبول
الانقسام يستدعي حصول الاقسام بالفعل وفيه وجوه
الاول ان الله تعالى قادر على ان يخلق في اجزا الجسم بعد
اجتماعها الافتراق بحيث لا يبقى اجتماع اصلا وذلك لان
نسبة القدرة الى الضدين على السوا واذا حصل الافتراق
ثبت الجزء الذي لا يتجزى اذ لو كان قابلا للتجزي لكان الاجتماع

باقيا وهو محال الثاني انه لو لم يثبت الجزء الذي لا يتجزى
لما كان الجبل اعظم من الخردلة لان كلا منهما حينئذ يكون قابلا
لانقسامات غير متناهية فتكون اجزا كل منهما غير متناهية
من غير تفاضل وهو معنى التساوي فان قيل غاية لزوم
الاستواء في عدد الاجزا بان تكون اجزا كل منهما غير متناهية
العدد وهو غير محال والمحال استوا مقداريهما وهو
غير لازم اجيب بان الاستواء في الاجزا يستلزم
الاستواء في المقدار ضرورة ان تفاوت المقادير انما هو
بتفاوت الاجزا بمعنى ان ما يكون مقداره اعظم يكون اجزاوه
اكثر فما لا يكون اجزاوه اكثر لا يكون مقداره اعظم وقد
يقرر هذا الوجه بحيث لا يبنى على استلزام قبول الانقسام
حصول الاقسام وهو انه لو كان كل من السما والخردلة قابلا
للانقسام من غير انتهاء الى ما لا يقبل الانقسام اصلا
كانت الاجزا الممكنة في كل منهما مساوية للتي في الاخر وامكن
ان يفصل من الخردلة صفائح تغمر وجهي السما بل اجزا
تغمر الوجهين وتملا ما بين السطحين وبطلانه ضروري
وجوابه بعد تسليم بطلان ما تحقق ان ليس معنى قبول الانقسامات
الغير المتناهية امكان خروجها من القوة الى الفعل فمن
اين يلزم امكان حصول اقسام لا نهاية لها وامكان
انفصالها الثالث انه لو لم يثبت انقسام الجسم الى ما لا يكون
له امتداد وقبول انقسام لزم ان يكون امتداد كل جسم
حتى الخردلة غير متناه في القدر لتالفه من امتدادات
غير متناهية العدد ومنها ما يبتني على كون الحركة
عبارة

عبارة عن كون حصولات متعاقبة من غير استقرار والزمان
عبارة عن آنات متتالية وهو وجه واحد تقريره
ان وجود الحركة في المسافة معلوم بالضرورة مع القطع بان
الماضي منها ليس بموجود الآن بل حين كان حاضرا والمستقبل
انما يصير موجودا حين يصير حاضرا فالموجود منها هو الحاضر
لا غير وهو لا يقبل الانقسام والا لكان شي منه قبل او بعد
لكونه غير قار الذات فلا يكون بتمامه حاضرا هذا خلف
او نقول لو انقسم الحاضر لكان في الحركة اجتماع اجزا فيكون
قار الذات هذا خلف واذا ثبت في الحركة جزء غير منقسم
وهي منطبقة على المسافة بمعنى ان لكل جزء منها ثبت في
المسافة جزء غير منقسم وهي منطبقة على المسافة بمعنى
ان كل جزء منها واقع في جزء منها ثبت في المسافة جزء
غير منقسم لامتناع انطباق غير المنقسم على المنقسم
وهو المطلوب ثم اذا حاولنا اثبات ما هو المقصود قلنا
الحاضر يحصل عقيب انقضائه جزء آخر حاضر غير منقسم
يكون هو الموجود من الحركة وهكذا الى ان ينتهي فاذن الحركة
مركبة من اجزا لا تتجزى او قلنا كل جزء من الحركة
حاضر حينا ما فهو غير منقسم بالضرورة وكل جزء منها
غير منقسم وهو معنى تركيبها من اجزا لا تتجزى فكذا المسافة
لانطباقها عليها وقد يستعان في ذكر بالزمان لان عدم
الاستقرار فيه اظهر حتى كانه نفس ماهيته ولا يتوهم
فيه ما يتوهم في الحركة من تخلل سكون او لزوم وقوع اي
جزء منها في زمان قابل للانقسام فيقال الموجود منه

هو الحاضر الذي لا يقبل الانقسام ولو بالفرض لان معناه صحة
فرض شي غير شي وهذا ينافي عدم استقراره الذاتي ثم انه
منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فيكونان كذلك
والحكما لا يثبتون الحاضر منه الزمان ويجعلون الموجود من الحركة
هو التوسط بين المبدا والمنتهى ويجعلون حالهما في قبول
الانقسام كحال الاجسام هذا وبقية المسالك مذكورة
بالاصل ومنها ما يبتني على ان محل النقطة جوهر لا يقبل
الانقسام وهو وجوه الاول ان النقطة موجودة لانها
طرف الخط الموجود وطرف الموجود موجود بالضرورة ولانها
شي به تتماس الخطوط وتماسها بالعدم الصرف محال ولانها
ذات وضع اي يشار اليها اشارة حسية بانها تتناول
المعدوم وهو محال ثم انها اما ان تكون جوهرا كما هو
راي المتكلمين او عرضا وحينئذ تفتقر الى جوهر تحل فيه
بالذات ان لم نجوز قيام العرض بالعرض او بالواسطة
ان جوزناه وذلك الجوهر يمتنع ان يكون منقسما والا لزم
انقسام النقطة ضرورة انقسام الحال بانقسام
المحل هذا خلف فايا ما سلمنا ان يثبت جوهر لا يقبل الانقسام
وهو المطلوب الثاني انه اذا قام خط على خط في احد جانبيه
لقيه بجزء لا ينقسم ثم اذا امر عليه الى الجانب الاخر ظهر لنا انه
من اجزا الانتجزي ضرورة ان ما يقع عليه غير المنقسم غير
منقسم الثالث انه برهن اقليدس على ان الزاوية
الحاصلة من مماسة الخط المستقيم لمحيط الدايرة اصغر
ما يمكن من الزوايا فبالضرورة لا يقبل الانقسام والا كان

نصفها

نصفها اصغر منه فذلك الامر غير المنقسم اما جوهر او حال
وفيه المطلوب الرابع انا اذا وضعنا كرة حقيقية على
سطح حقيقي ماسته بجزء لا يقبل الانقسام والا كان
في سطح الكرة خط مستقيم او سطح مستو فلا تكون الكرة
كرة حقيقية هذا خلف فذلك الجزء اما جوهر وهو
المطلوب او عرض وفيه المطلوب ثم اذا ادرنا تلك
الكرة على ذلك السطح ظهر كون سطحها من اجزا الانتجزي
وبه يتم المقصود والقول بامتناع الكرة او السطح او تماسهما
مكابرة ومخالفة لقواعدهم والحكما يزعمون ان انقسام
الحال بانقسام المحل مختص بما يكون حلوله بطريق السريان
كالبياض في الجسم والنقطة انما تحل في الخط من حيث
انها نهاية له لا سارية فيه وكذا الخط في السطح والسطح
في الجسم التعليمي الحال في الجسم الطبيعي بطريق السريان
قال السعد والحق ان حدوث الكرة والسطح قوي وتماسهما
بجوهر بعينها ضروري والقول بان موضع التماس
مستقيم بالفرض يخالف قواعدهم لان معناه صحة فرض
شي غير شي وهذا اي النقطة محال اذ به تتصور خطا او
مسطحا ممتنعا بالضرورة الانطباق على السطح المستوي
وعند زوال التماس من ذلك الموضع الى موضع اخر
تصير الكرة من ذوات الاضلاع على ان النقطة عندهم
انما هي النهاية للخط فلا توجد في الكرة بالفعل الا
تنبيه لنفاة الجوهر الفرد على انتفايه ادلة
مذكورة بالاصل منها ما يبتني على ان نفوذ جهات الشي

عن

وتهايا بانه يستلزم الانقسام في ذاته ونقتصر عليها ههنا
وهي وجوه الاول انه لو وجد الجزء الذي لا انقسام فيه اصلا
لتعددت جهاته ضرورة فتتعدد جوانبه واطرافه لانه
ما منه الى اليمين غير ما منه الى اليسار وكذا الفوق والتحت
والقدام والخلف فلزم انقسامه على تقدير عدم انقسامه
وهو محال الثاني انه اذا انضم جزء الى جزء فاما ان يلاقيه
بالكلية بحيث لا تزيد حيز الجزئين على حيز الجزء الواحد
فيلزم ان لا يحصل من انضمام الاجزاء حجم ومقدار فلا يحصل
جسم اولا بالكلية بل بشي دون شي فيكون له طرفان وهو معنى
الانقسام الثالث انه اذا انضمت ثلاثة اجزا على
الترتيب بان يكون واحد منها بين اثنين فالوسطاني
اما ان يمنع الاخيرين عن التلاقي والتماس فيكون وجهه
الذي يلاقي احدهما غير الذي يلاقي الاخر فينقسم واما ان لا
يمنعهما فلا يحصل من اجتماع الجزئين حجم ومقدار وهكذا
في الثالث والرابع فلا يحصل الحجم الرابع انا نفرض
صفيحة من اجزا لا تتجزى بحيث يكون لها الطول والعرض
فقط فاذا اشرقت عليها الشمس فبالضرورة يكون
وجهها المقابل للشمس المضي بها غير الوجه الاخر
فتنقسم الى غير ذلك مما هو مبني بلوازمه في الاصل
تتمة قال السعد الفلاسفة الباحثون عن
المبدا والمعاد نفيا واثباتا لهم طريقتان احداهما
طريقة اهل النظر والاستدلال وثانيتهما طريقة اهل
الرياضة والمجاهدة فالسالكون للطريقة الاولى ان التزموا
ملة

ملة من ملل الانبيا فهم المتكلمون والا فهم الحكما المشاوون والسالكون
للطريقة الثانية وهم اهل الرياضة والمجاهدة ان وافقوا
في رياضتهم احكام الشريعة فهم الصوفية المتشرعون والا
فهم الحكما الاشراقيون انتهى ولله الحمد ولما اختلف الناس
في الذنوب فذهبت الخوارج الى ان كل ذنب كبيرة لعظمة
من عصي به وكل كبيرة كفر وذهبت طائفة غيرهم الى انها
كلها كباير لكن لا تكفير الا بما هو كفر منها وذهبت المرجية
الى انها كلها صغاير ولا تضر مرتكبها ما دام على الايمان
وقال اهل السنة والمعتزلة بانقسامها الى صغاير وكباير
ثم اختلفوا فمنهم من قال بتمييز الصغاير عن الكباير ومنهم
من قال بعدم تمييزها اشار لبيان المختار من ذلك الخلاف
بقوله **ثم جنس الذنوب** من حيث هي ولو كبرا وخطرات
قلب جمع ذنب وهو ما عصي الله به او ما يذم مرتكبه شرعا
ويرادفه المعصية والخطيئة والسيئة والجريمة والمنهي عنه
والمذموم شرعا وقوله **عندنا** معاشر المتكلمين او اهل
السنة وبه تخرج المرجية والخوارج لغو متعلق **بقسمان**
قدم عليه لافادة الحصر اي لا تنقسم الذنوب الى قسمين الا عندنا
تثنية قسم وهو ما كان مندرجا تحت الشي واخص منه
الا ترى ان كل واحدة من الصغيرة والكبيرة هنا مندرجة
تحت مطلق الذنوب واخص منها وكل واحدة منهما قسيمة
للاخرى وقسيم الشي ما كان مباينا له ومندرجا معه تحت
اصل كلي ولا خفا في مباينة كل واحدة منهما للاخرى واندراجها
معها تحت اصل كلي وهي الذنوب من حيث هي كما اشرنا

اليه والتقسيم ضرورة قيد او قيود الى الحقيقة بحيث تصير بذلك
احادا متباينة ثم ابدل من قسمات صغيرة ولا تنحصر افرادها
ومنها ما يتوهم كونه كبيرة وليس منها كقبلة اجنبية ولغير
ولو لبهيمة وكذب على غير الانبيا بما لا حد فيه ولا ضرر
وهجو مسلم ولو تعريضا وصدقا واشراف على بيت غيره
وهجر مسلم فوق ثلاثة ايام عدوا ونوح وجلوس مع فاسق
لا ايناسا به ونجش او احتكار مضر وبيع معيب علم عيبه
ولم يذكره وكبيرة ويجوز ان يكونا خبرا عن محذوف وغش وخديعة
كما يجوز نصبهما بفعل محذوف وقد اختلفت الروايات
في عدد الكبيرة فروى ابن عمر رضي الله عنهما انها تسعة
الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا
والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين
المسلمين والالحاد في الحرم وزاد ابو هريرة في رواية
اكل الربا وزاد علي رضي الله عنه في رواية السرقة وشرب
الخمر وفي رواية لمسلم عن ابي بكرة رضي الله عنه قال كنا
عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال الا انبئكم باكبر الكبائر ثلاثا
الاشراك بالله وعقوق الوالدين وشهادة الزور او قول
الزور وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم متكئا فجلس فما
زال يكررها حتى قلنا ليته سكت وفي رواية له عن
انس عن النبي صلى الله عليه وسلم في الكبائر قال الشرك بالله
وعقوق الوالدين وقتل النفس وقول الزور وفي رواية
له عن ابي هريرة رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال اجتنبوا السبع الموبقات قيل يا رسول الله وما هن

قال الشرك

قال الشرك بالله والسحر وقتل النفس التي حرم الله الا بالحق
واكل مال اليتيم واكل الربا والتولي يوم الزحف وقذف
المحصنات الغافلات المؤمنات وفي رواية له عن
ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من الكبائر شتم الرجل
والديه قالوا يا رسول الله وهل يشتم الرجل والديه قال
أباء نعم الرجل يسب ابا الرجل فيسب اباه ويسب امه فيسب
امه والحق كما قال العلما رضي الله تعالى
عنهم انه لا انحصار للكبائر في عدد مذكور فقد
جاء عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما انه سئل عن الكبائر اسبع
هي فقال هي الى السبعين ويروى الى السبعماية اقرب واما
ما في بعض هذه الروايات من انها سبع فالمراد به من الكبائر
سبع فان هذه الصيغة وان كانت صريحة في اسم العدد
الا ان الحق اي اسم العدد لا يفيد حصرا عند المحققين واما
رواية الكبائر سبع بصيغة الجمع والتعريف الجنسي المفيد
للعموم فغير مراد ظاهره لما قلناه فان هذه الصيغة
وان كانت للعموم الا ان خبرها اسم عدد لا سيما وقد جاءت
الروايات مصرحة بزيادات كثيرة ووقع في بعضها غير
ما وقع في الاخرى فتعين الجمع بما قلناه كما افصح به النووي
وغيره وانما وقع الاقتصار على هذه السبع في رواية وعلى
ثلاث في اخرى وعلى اربع في اخرى لكونها من افحش الكبائر
مع كثرة وقوعها وتشوق النفس اليها لا سيما فيما كانت
عليه الجاهلية او لكونها هي المحتاج اليها في ذلك الوقت
لغلط تناولها والف الناس اياها اذ ذاك لها والله اعلم

تنبيه على حد الكبيرة

تنبيهات الاول اختلف السلف والخلف في حد الكبيرة
وتمييزها من الصغيرة فعن ابن عباس رضي الله عنهما كل
شيء نهى الله عنه فهو كبيرة وبهذا قال الاستاذ ابو اسحاق
الاسفرايني الفقيه الشافعي الامام في فن الفقه والاصول
وحكاه القاضي عياض عن المحققين احتجاجا بان كل مخالفة
فهي بالنسبة الى جلال الله تعالى كبيرة وهذا قول من
نفى الصغاير وهو خلاف ما فهم من مدارك الشرع وروي
ايضا عن ابن عباس رضي الله عنهما ان الكباير كل ذنب ختمه
الله بنار او غضب او لعنة او عذاب ونحو هذا عن الحسن
البصري وقال اخرون هي ما اوعد الله عليه بنار او حد
في الدنيا وقال ابو حامد الغزالي في بسيطه والضابط
الشامل المعنوي في ضبط الكبيرة انها كل معصية يقدم
المرء عليها من غير استشعار خوف وحذار تندم كالمتهاون
بارتكابها والمتجري عليها اعتيادا فما اشعر بهذا
الاستخفاف والتهاون فهو كبيرة وما يحمل على فلتات النفس
وفترة مراقبة التقوى ولا ينفك عن تندم يمتزج به تنغيص
التلذذ بالمعصية فهذا لا يمنع العدالة وليس هو بكبيرة
وقال الشيخ ابو عمرو بن الصلاح رحمه الله في فتاويه الكبيرة
كل ذنب كبر وعظم عظما يصح معه ان يطلق عليه اسم الكبير
او وصف بكونه عظيما على الاطلاق قال فهذا حد
الكبيرة ثم لها امارات منها ايجاب الحد
ومنها الايعاد عليها بالعذاب بالنار ونحوها في الكتاب
او السنة ومنها وصف فاعلها بالفسق نصا ومنها اللعن

كلعن

كلعن الله من غير منار الارض ولعن الله السارق ونقل ابن
السبكي انها ما توعد عليه بخصوصه او انها ما فيه حد وقد
عرفت قايليهما مما نقلناه وقال المحقق المحلي عن الرافعي
انهم الى ترجيح الثاني اميل والاول هو ما يوجد لاكثرهم
وهو الاوفق لما ذكروه عند تفصيل الكباير واختير صحيح
قوله والمختار وفاقا لامام الحرمين انها كل جريمة
تؤذن بقلة اكتراث مرتكبها بالدين ورقة الديانة
بانه يتناول لظاهره صغيرة الخسة وبان الامام ضبط
به ما يبطل العدالة من المعاصي الشاملة لتلك لا الكبيرة
فقط كما نقله المصنف السنوي واجاب ثم قال نعم هو اشمل
من التعريفين الاولين انتهى وقال الامام ابو الحسن الواحدي
المفسر الصحيح ان حد الكبيرة غير معروف بل ورد الشرع بوصف
انواع من المعاصي بانها كباير وانواع بانها صغاير وانواع
لم توصف وهي مشتملة على كباير وصغاير والحكمة
في عدم بيانها ان يكون العبد ممتنعا من جميعها مخافة ان تكون
من الكباير قال وهذا اشبه باخفاء ليلة القدر وساعة يوم
الجمعة واسم الله الاعظم والولي في الناس وبقي تعاريف
اخر للمسعد وغيره مذكورة بما فيها في الاصل والحق
الحافظ ما يوخذ من كلام ابن حجر في شرح البخاري ونحوه للشيخ الاسلام وقال انه
ارتضاه في كتاب اخر وهو ان الكبيرة ما فيه حد او وعيد
شديد او نص الشارع على انه من الكباير الغالي من الكباير
الكفر وهو اعظمها كما كان والقتل العمد العدوان
والزنا واللواط وشرب الخمر ولو قل ولم يسكر لغير عذر شرعي

تنبيه على ان الكفر اعظم الكباير

والسرقة والغصب والقذف الموجب للحد والنميمة
واما الغيبة فالحق كما قاله القرطبي في تفسيره
انها كبيرة خلافا لبعض الشافعية وشهادة الزور
وقال القرافي ولو بفلس واليمين الفاجرة وقطيعة
الرحم وعقوق الوالدين والفرار من الزحف واكل مال
اليتيم بغير حق والخيانة في الكيل والوزن او الزرع
وترك الصلاة او تاخيرها عن وقتها او تقديمها عليه
من غير مسوغ شرعي وتعمد الكذب على الانبيا وضرب
الادمي المسلم بغير حق وسب الصحابي وكتمان
الشهادة والرشوة والدياثة والقيادة والسعاية
والياس من رحمة الله تعالى والامن من مكر الله تعالى
والظهار وتناول لحم الميتة او الخنزير او الدم لغير
ضرورة والفطر في رمضان بغير مسوغ والغلول
والحرابة والربا والاصرار على الصغيرة والسحر وتفصيلها
وبيان عقودها وخلافها ووفاقها خصوصا السحر
يالاصل الثالث انما لم يتعرض في النظم لبيان احد
النوعين من الاخر لانه ليس من وظيفة المتكلم والله اعلم
الرابع ورد في حديث ابن مسعود سالت رسول الله
صلى الله عليه وسلم اي الذنب اعظم عند الله تعالى قال ان تجعل
لله ندا وهو خلقك قال قلت ان ذلك لعظيم قال قلت
ثم اي قال ثم ان تقتل ولدك مخافة ان يطعم معك قال

قلت

الدياثة هي الادخال على الزوجة والقيادة هي الادخال على غيرها والسعاية هي ان يذهب بشخص الى ظالم ليوذيه بما يقوله في حقه ه

قلت ثم اي قال ثم ان تزني بحليلة جارك الحديث قال النووي
فيه ان اكبر المعاصي الشرك وهذا ظاهر لاخفا به وان
القتل بغير حق يليه وكذا قال اصحابنا اكبر الكباير
بعد الشرك القتل وكذا نص عليه الشافعي في كتاب الشهادات
من مختصر المزني واما ما سواهما من الزنا واللواط وعقوق
الوالدين والسحر والقذف والفرار من الزحف واكل الربا
وغير ذلك من الكباير فلها تفاصيل واحكام تعرف
بها مراتبها ويختلف امرها باختلاف الاحوال والمفاسد
المرتبة عليها وعلى هذا يقال في كل واحدة منها هي
من اكبر الكباير وان جا في موضع انها اكبر الكباير كان
المراد انه من اكبر الكباير والله اعلم الخامس لا يقال اشتمل
النظم على تكرار لا فائدة فيه لان قوله ثم الذنوب عندنا
قسمان صغيرة كبيرة هو عين قوله وباجتناب الكباير
تغفر صغاير اذ علم منه ان الذنوب صغاير وكباير لانا نقول
فرق واضح بين الحكم الاصلي والحكم التبعي فالاصلي هنا تكفير
الصغاير باجتناب الكباير والتبعي انهما قسمان لمطلق
الذنب وهو المقصود هنا مع تقييده باهل الحق على
ان ما هنا ربما افاد الحصر في القسمين بخلاف ذاك ثمة
والله اعلم السادس الاصح انقلاب الصغيرة كبيرة بالاصرار
ونحوه خلافا للماوردي قال سعيد بن جبير عن ابن عمر تصير الصغيرة
كبيرة بخمسة اشيا الاصرار عليها والتهاون بها والفرح
بها والافتخار بها وصدورها من عالم فيقتدي به فيها

والله اعلم شرع في بيان حكم التوبة من الذنوب وان
كانت المباحث الفقهية اولي لا انها لما شاع النزاع
بين الناس في طريق وجوبها هل هو الشرع او العقل
وهل هي مقبولة قطعا او ظنا ساغ الحاقها بمباحث
العقايد فقال فاذا تحققت انقسام الذنوب الي صغاير
وهو القسم الاول والي كباير وهو القسم الثاني فاعلم
ان هذا القسم الثاني من هذين القسمين وهو الكباير
الشاملة للكفر منه المتاب هذا مبتدا ثان وهو مؤول
من حيث المصدرية مقدم عليه وخبره واجب في الحال
الآني والجملة خبر المبتدا الاول وهو الثاني وهو مصدر
تاب يتوب اذا رجع اذ التوبة لغة الرجوع يقال
تاب بالمثناة فوق وثاب بالمثلثة وناب وانابه وآب
اذا رجع ليسند الي الله تعالي سبحانه والي العبد ثم اجتباه
ربه فتاب عليه وهدي فانه يتوب الي الله متابا ثم تاب
عليهم ليتوبوا فاذا اسند الي العبد اريد به رجوعه
عن الزلة الي الندم واذا اسند الي الله تعالي اريد رجوع
نعمه والطافه الي عباده والالف واللام فيه للمعهود الذهني
وهو التوبة الشرعية قال في المواقف وهي الندم علي
المعصية من حيث هي معصية مع عزم ان لا يعود اليها
اذا قدر عليها فقولنا من حيث هي معصية لان من
ندم علي شرب الخمر لما فيه من الصداع والاخلال بالمال
او العرض لم يكن تائبا وقولنا مع عزم ان لا يعود اليها
زيادة تقرير لان النادم علي الامر لا يكون الا كذلك ولذلك

ورد في الحديث الندم توبة وقولنا اذا قدر لان من سلب
القدرة علي الزنا وانقطع طمعه عن عود القدرة اليه
اذا عزم علي تركه لم يكن ذلك توبة منه انتهي وخرج بقوله
علي معصية الندم علي فعل مباح او طاعة فلا يسمي توبة
واعترض قوله لان النادم علي الامر الخ بان النادم علي فعل
في الماضي قد يريده في الحال او الاستقبال فيكون مع عزم ان لا يعود
احترازا عنه وما ورد في الحديث محمول علي الندم الكامل
وهو ان يكون مع العزم علي عدم العود ابدا ورد بان الندم
علي المعصية من حيث هي معصية يستلزم ذلك العزم
كما لا يخفي كما اعترض قوله لان من سلب القدرة علي
الزنا الخ بان قوله في التعريف اذا قدر ظرف لترك الفعل المستفاد
من قوله ان لا يعود فانما قيد به لان العزم علي ترك الفعل
في وقت انما يتصور ممن قدر علي ذلك الفعل وتركه في ذلك
الوقت ففائدة هذا القيد ان العزم علي الترك ليس
واجبا مطلقا حتي لا يتصور ممن سلبت قدرته وانقطع
طمعه بل هو مقيد بكونه علي تقدير فرض القدرة وثبوتها
فيتصور ذلك العزم من المسلوب ايضا ويؤيد ما قلناه
قول الامدي حيث قال وانما قلنا عند كونه اهلا للفعل في المستقبل
احترازا عما اذا زني ثم جب او كان مشرفا علي الموت فان
العزم علي ترك الفعل في المستقبل غير متصور فيه لعدم تصور
الفعل منه ومع ذلك فانه اذا ندم علي ما فعل صحت توبته
باجماع السلف وقال ابو هاشم اذا جب لا تصح توبته
لانه عاجز وهو باطل كما اذا تاب عن الزنا وغيره في مرض

مخيف فان توبته صحيحة بالاجماع وان كان جازما بعجزه عن
الفعل في المستقبل هذه عبارته وايضا فقول المصنف لم
يكن ذلك توبة منه يدل على انه مختار للكلام الاكثر فينافيه
ما صرح به بعد من ان توبة المجبوب صحيحة عند غير ابي هاشم
قدمر البحث فاله جميعه السيد وعبارة السعدي في
شرح المقاصد في بيان حقيقة التوبة شرعا وهي الندم
على المعصية لكونها معصية وقيد بذلك لان الندم على
المعصية لاضرارها ببدنه او اخلالها بعرضه او ماله او نحو
ذلك لا يكون توبة واما الندم لخوف النار او للطمع في
الجنة فهل توبة فيه تردد مبني على ان ذلك هل يكون ندما
عليها لقبحها ولكونها معصية ام لا وكذا الندم عليها لقبحها
مع غرض اخر والحق ان جهة القبح ان كانت بحيث
لو انفردت لتحقق الندم فتوبة والا فلا كما اذا كان الغرض
مجموع الامرين لا كل واحد منهما وكذا في التوبة عند مرض
مخوف بناء على ان ذلك الندم هل يكون لقبح المعصية ام لا بل للخوف
كما في الاخرة عند معاينة النار فيكون بمنزلة ايمان الياس
والظاهر من كلام النبي صلى الله عليه وسلم قبول التوبة ما لم تظهر
علامات الموت ومعنى الندم تحزن وتوجع على ان فعل وتمني
كونه لم يفعل ولا بد من هذا للقطع بان مجرد الترك كالماجن
اذا مل مجونه فاستروح الى بعض المباحات ليس بتوبة
ولقوله عليه السلام الندم توبة وقد يزاد قيد العزم على ترك
المعاودة في المستقبل واعترض بان فعل المعصية في المستقبل
قد لا يخطر بالبال لذهول او جنون او موت او نحو ذلك وقد لا يقدر

على الندم

على قبول التوبة ما لم تظهر علامات الموت

عليه

عليه لعارض آفة كخرس في القذف وشلل او جب في الزنا فلا يتصور
العزم على الترك لما فيه من الاشعار بالقدرة والاختيار واجيب
بان المراد العزم على الترك على تقدير المحظور والاقتدار حتى لو
سلب القدرة لم يشترط العزم على الترك وبهذا يشعر كلام
امام الحرمين حيث قال ان العزم على ترك المعاودة انما يقارن
التوبة في بعض الاحوال ولا يطرد في كل حال اذ العزم انما يصح
ممن يتمكن من مثل ما قدمه ولا يصح من المجبوب العزم على
ترك الزنا ولا من الاخرس العزم على ترك القذف ثم ما ذكر
في المواقف من ان قولنا اذا قدر لان من سلب القدرة على الزنا
وانقطع طمعه عن عود القوة اذا تركه لم يكن ذلك توبة منه
ليس على ما ينبغي لاشعاره بان العزم على الترك يصح مع عدم
القدرة على الفعل وبان الندم على الفعل مع العزم على الترك
لا يكفي في التوبة بل لا بد من امر ثالث هو بقاء القدرة
وكلام الامام وغيره انه عند عدم لا يشترط في التوبة العزم
بل لا يصح ويكفي مجرد الندم لا يقال مراد المواقف ان مجرد هذا
العزم بدون الندم ليس بتوبة لانا نقول هذا الغرض من الكلام
لا بيان لفائدة التقييد بالقدرة وقد يتوهم ان تقدير القدرة
قيد للترك لا للعزم اي يجب العزم على ان لا يفعل على تقدير
القدرة حتى يجب على من عرض له الافة ان يعزم على ان لا يفعل
لو فرض وجود القدرة وبهذا يشعر ما قال في المواقف ان
الزاني المجبوب اذا ندم وعزم ان لا يعود على تقدير القدرة
فهو توبة عندنا خلافا لابي هاشم ثم التحقيق ان ذكر
العزم انما هو للبيان والتقرير لا للتقييد والاحتراز

اذ النادم على المعصية لقبحها لا يخلو عن ذلك العزم البتة على
تقدير الخطور والاقتدار هذا وقد شاع في عرف العوام اطلاق
اسم التوبة على الاستيناف واظهار العزم على ترك المعصية
في المستقبل وليس من التوبة في شيء ما لم يتحقق الندم والاسف
على ما مضى وعلامته طول الحسرة والخوف وانسكاب
الدمع ومن نظر في باب التوبة من كتاب الاحياء لحجة
الاسلام وتامل فيما يروى من قصة استغفار داود عليه
السلام علم صعوبة امر التوبة والمعتزلة
لما اخرجوا بالكبيرة مرتكبها عن الايمان وجزموا بالدخول
بل الخلود في النيران ما لم يتوبوا هونوا امر التوبة حتى
اعتقد عوامهم انه يكفي مجرد قول العاصي تبت ورجعت
وخواصهم انه يكفي ان يعتقد انه اساء وانه لو امكنه رد تلك
المعصية لردها لا حاجة الى الاسف والحزن لان اهل الجنة
يندمون على تقصيرهم ولا حزن ولانا الحزن لتوقع الضرر
والاضرار مع الندم ولان العاصي مكلف بالتوبة في كل وقت ولا يمكنه
تحصيل الغم والحزن فيلزم تكليف ما لا يطاق انتهى بلفظه
وفيه من عوائد الفوائد ما اخرقت به العوائد والله اعلم
تنبيهات الاول ما قاله هولا المحققون متضمن لما صرح
به الفقهاء والمحدثون واللفظ للنووي قال اصحابنا وغيرهم
من العلماء للتوبة ثلاثة شروطات يقلع عن المعصية
وان يندم على فعلها وان يعزم عزما جازما ان لا يعود الى مثلها
ابدا وان كانت المعصية تتعلق بادمي فلها شرط
رابع وهو رد الظلامة الى صاحبها او تحصيل البراءة منه

في شروط التوبة

الظلامة

واصلها

واصلها الندم وهو ركنها الاعظم انتهى ويعتبر في محل اخر بان
لها ثلاثة اركان الثاني تغيير منه في كلام النظم للقسم الثاني
فيصدق بالكل والبعض مطلقا كان اشد او اضعف او مساويا
وهو الصواب من صحة التوبة عن بعض المعاصي دون
بعض خلافا لابي هاشم لنا الاجماع على ان الكافر
اذا اسلم وتاب عن كفره مع استدامته بعض المعاصي
صحت توبته واسلامه ولم يعاقب الا عقوبة تلك
المعصية وايضا ليست التوبة عن تلك المعاصي الا الرجوع
عنها والندم عليها والعزم ان لا يعاودها وقد وجد
وشبهة ابي هاشم ان الندم عليها يجب ان يكون
لقبحها وهو شامل للمعاصي كلها فلا يتحقق الندم على قبيح
مع الاصرار على قبيح اخر واجيب بان الشامل للكل هو القبح
لا خصوص قبح تلك المعصية وتحقيقه في تفصيل مقابل
الصواب بالاصل الثالث لا يشترط تعيين الذنب للتوبة
منه في صحتها بل تصح اجمالا او لو لم يشق عليه تعيين الذنوب
خلافا لجمع من شراح الرسالة المالكية وغيرهم ذهبوا الى
انها انما تصح اجمالا فيما علم اجمالا واما ما علم تفصيلا فلا بد
منه التوبة منه تفصيلا والله اعلم واجب ذكر المتاب
اجماعا لم يخالف في ذلك سني ولا غيره وانما النزاع وانما
النزاع في دليل وجوبها فعندنا السمع كقوله تعالى وتوبوا
الى الله جميعا ايها المومنون وكقوله تعالى يا ايها الذين امنوا
توبوا الى الله توبة نصوحا وكقوله عليه الصلاة والسلام يا ايها
الناس توبوا الى الله فاني اتوب في اليوم مائة مرة

ولا اشكال ان التوبة أهم الاوامر الاسلامية وهي اول مقامات
سالكي طريق الاخرة وعند المعتزلة العقل لما فيها
من دفع ضرر العقاب ولما ان الندم على القبيح من مقتضيات
العقل الصحيح قال السعد وهذا ايضا لا يصلح ايضا فيكون
حجة على البهشمية القائلين بوجوب التوبة عن
الصغائر سمعا لا عقلا لسقوط عقابها ولما انهى الكلام
على التوبة منها وعلق بواجب قوله في الحال لبيان وجوب
الفورية في التوبة اي وجوب الاقلاع لوقت التلبس بالمعصية
ومقتضى كلام المازري والقاضي والنووي وغيرهم
ان وجوبها على الفور خوف ان يقع بعده ما يقطعه انتهى
وعبارة النووي واتفقوا على ان التوبة من جميع المعاصي
واجبة وانها واجبة على الفور ولا يجوز تاخيرها سواء
كانت المعصية صغيرة او كبيرة انتهى بنقل السعد
ثم المصرح به في كلام المعتزلة ان وجوب التوبة على
الفور حتى يلزم بتاخيرها ساعة اثم اخر تجب التوبة عنه
وهلم جرا حتى ذكر ان بتاخير التوبة عن الكبيرة ساعة
واحدة يكون له كبيرتان المعصية وترك التوبة وساعتين
اربع الاوليان وترك التوبة عن كل منهما وثلاث ساعات
ثمان وهكذا انتهى مراده به تخصيص تولد الذنوب
وتكثيرها بواسطة ترك التوبة لهم كون القول بالفورية
ولما خالف المعتزلة في امور ثلاثة فقالوا انها شروط
صحة للتوبة وقلنا انها شروط كمال لها والتوبة صحيحة
بدونها احدها ان لا يعاود الذنب بعد التوبة فان عاوده

على تاخير التوبة وما يترتب عليه

انتقضت

انتقضت توبته وعادت ذنوبه لان من شرطها الندم
ولا يتحقق الا بالاستمرار ووافقهم على هذا القاضي ابو بكر
من ائمتنا وثانيها ان يستمر الندم على الذنب
المتوب عنه في جميع الاوقات وثالثها رد المظالم الى اهلها
سوا كانت متعلقة بالله تعالى او بالعباد واشار الى
رد الاول منها بقوله ولا انتقاض اي لا بطلان
لتوبة التائب الصادرة بشروطها ولا عود الذنوب
السابقة عليها الممحوة بها ان يعد التائب
بحال التي كان عليها قبل انصرافها ملابسة جنس
تلك الذنوب او امثالها وانواعها كما لو تاب عن
الزنا وشرب ثم زنى ولعب في مجلس توبته من غير تراخ كما اقتضاه
كلام بعضهم ان الشخص قد يتلاعب الامر عليه ويزيد والله
مقلب القلوب وايضا التوبة كما قال الآمدي مامور بها
فتكون عبادة وليس من شرط صحة العبادة ان لا يرتكب بعدها
ذنبا في جميع اوقات الاستقبال ... ارتكب الذنب
مرة اخرى ... واليه اشار بقوله لكن
يجدد للناقض توبته العائد لملابسة جريمة يجدد وجوبا
توبة على الفور لا على التراخي ثانيا ما اقترف اي ارتكب من
الذنوب وهلم جرا وكل ذنب يحققه توبة لا عود له بنقضها
وهذا امتنان عظيم وعفو جسيم ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله
ذو الفضل العظيم واما استدامة الندم في جميع الازمنة
فلا يجب عندنا بل الشرط عندنا ان لا يطرا عليه ما ينافيه لانه
اذا لم يبعد رغبته ما ينافي ندمه كان ذلك الندم في حكم الباقي

الاستقبال غايته انه اذا ارتكب

في

لان الشارع اقام الامر الثابت حكما مقام الحاصل
بالفعل كما في الايمان فان النائم مؤمن بالاتفاق
ولمنافاة التكليف باستدامة الندم من الحرج المنفي من
الدين قال الآمدي ولانه يلزم من ذلك اختلال
الصلوات وباقي العبادات وانه لا يكون بتقدير
عدم استدامة الندم وتذكره تائبا وان يجب عليه
اعادة التوبة وهو خلاف الاجماع ثم اختلف
العلماء فيمن تذكر المعصية بعد التوبة منها هل
يجب عليه ان يجدد الندم كلما ذكرها واليه ذهب
القاضي منا وابو علي من المعتزلة زعما منهما انه
لو لم يندم كلما ذكرها لكان مشتهيا لها
فرحا بها وذلك ابطال للندم ورجوع الى الاصرار
والجواب المنع اذ ربما يضرب عنها صفحا من
غير تندم عليها ولا اشتهاء لها ولا ابتهاج بها ولو كان
الامر كما ذكر لزم ان لا تكون التوبة السابقة صحيحة
وقد قال القاضي تفسيرا انه لو لم يجدد نه ما كان
ذلك معصية

جديدة

جديدة في الندم عليها والتوبة الاولى مضت على صحتها
اذ العبادة الماضية لا ينقضها بشيء بعد ثبوتها انتهى
وفي عمومه نظر وقال امام الحرمين لا يجب عليه تجديده
كلما ذكرها ولفظ الآمدي ومهما صحت التوبة ثم
تذكر الذنب لم يجب عليه تجديد التوبة خلافا لبعض
العلماء ودليله انا نعلم بالضرورة ان الصحابة رضي
الله تعالى عنهم ومن اسلم بعد كفره كانوا يتذكرون ما
كانوا عليه في الجاهلية من الكفر كما جاءت به الاحاديث
ولم يجددوا [illegible] الاسلام [illegible] فكذا [illegible] في كل
ذنب وقعت التوبة عنه ومحل الخلاف كما يؤخذ من كلام
امام الحرمين اذا لم يبتهج عند ذكر الذنب ويفرح
[illegible] ذنبه [illegible] والا وجب عليه التجديد
اتفاقا واما رد المظالم والخروج منها برد المال
او الابرا منه او الاعتذار الى المغتاب واسترضائه ان
بلغته الغيبة ونحو ذلك فواجب في نفسه لا مدخل له في الندم
على ذنب اخر كما قاله امام الحرمين في الشامل وهو
مذهب الجمهور قال الآمدي اذا اتى المظلمة كالقتل
والضرب مثلا فقد وجب عليه امران التوبة والخروج
عن المظلمة وهو تسليم نفسه مع الامكان ليقتص منه
ومن اتى باحد الواجبين لم تكن صحة ما اتى به متوقفة
على الاتيان بالواجب الاخر كمن وجبت عليه صلاتان
فاتى باحداهما دون الاخرى ثم اذا اراد ان يتوب من نكل

صحة ٢

الظلامة فقبضها فلا بد من ردها او التحلل منه
حتى لو انه وجد فيه شروط التحليل وعفو محمل
قول النووي وغيره فان كانت المعصية حق
ادمي فلها ركن رابع وهو التحلل من صاحب
ذلك الحق كما سبق غير انه سكت عما اذا
كانت حقا لله تعالى وفي شرح المقاصد
قالوا كفيه العلماء ثم ان كانت المعصية في
خالص حق الله تعالى فقد يكفي الندم كما في ارتكاب

[illegible]

الفرار

الفرار من الزحف وترك الامر بالمعروف وقد يفتقر الى
امر زائد كتسليم النفس للحد في الشرب وتسليم ما وجب
في ترك الزكاة ومثله في ترك الصلاة وان تعلقت بحقوق
العباد لزم مع الندم والعزم ايصال حق العبد او بدله
اليه ان كان الذنب ظلما كما في الغصب والقتل العمد
ولزم ارشاده ان كان الذنب اضلالا له والاعتذار
اليه ان كان ايذاء كما في الغيبة ولا يلزم تفصيل ما اغتابه
به الا اذا بلغه على وجه افحش ثم التحقيق ان هذا
الزائد واجب اخر خارج عن التوبة على ما قال الامام
الحرمين رحمه الله تعالى ان القاتل اذا ندم من غير تسليم
نفسه للقصاص صحت توبته في حق الله تعالى وكان
منعه القصاص من مستحقه معصية مجددة تستدعي
توبة ولا تقدح في التوبة عن القتل ثم قال وربما
لا تصح التوبة بدون الخروج من حق العبد كما في
الغصب فانه لا يصح الندم عليه مع ادامة اليد على
المغصوب انتهى ففرق بين القتل والغصب ووجهه
في الاصل تتمات الاولى كلام شرح المقاصد
ماخوذ من كلام طويل مفصل للغزالي نقلناه بالاصل
لحسنه وجودة نفاسته الثانية قولنا ثم
اذا اراد ان يتوب من تلك الظلامة الخ كلام محله الا اخبار عليهم

يجان يرد اليه اطلاقات كلامهم وتقييداته فمن الاول
اطلاق جماعة ان رد المظالم ليس شرطا في صحة التوبة
ومن الثاني قول شيخ الاسلام الانصاري برد المظالم
عند امكانها شرطا صحة للتوبة وكذا قول النووي لان
الاقلاع عن الذنب مع بقاء اليد على الاغتصاب والاسترقاق
الحر لا يصح لانه يمكن حمله على ما اذا اراد ان يتوب
من تلك الظلامة كما يمكن حمل الاول على ما اذا اراد
ان يتوب من غيرها والله ولي الصواب الثالثة
مذهب المالكية ان التوبة والعدالة لا تسقطان
الحدود التي هي حد الحرابة من حيث هو حد هادي
التعزيرات خلاف واختيار جماعة عدم سقوطها
بها وان التائب اهل للادب الرابعة لا يجب
عندنا تعيين ما اغتابه به بل يطلقه على وجه الحسن اولا
خلافا للشافعية وخصوصا عند توقع مفسدة اكبر
الخامسة يستحق للمغتاب الابراء لا يجب عليه وليس
في ذلك تحليل حرام بل اسقاط حق العبد ولو قال احد
بحث عرضي لمن اغتابني لا يكون مباحا بل يحرم غيبته
كغيره واما الحديث ايعجز احدكم ان يكون كابي
ضمضم كان اذا خرج من بيته قال اني تصدقت بعرضي
على الناس فمعناه لا اطلب مظلمتي ممن ظلمني لا في
الدنيا ولا في الاخرة لان الانسان يبيح عرضه اذن له
هذا لا يجوز لانه تحليل لما اجمع على تحريمه تهابي

السادسة

السادسة ظاهر النقل واقوال العلما ان معاودة الذنب
غير مبطلة للتوبة وان تكرر التوبة نافع مفيض للذنوب
ولو تكررت لكن مع الندم وساير الشروط تكررا يلتحق بالتلاعب
ولا اطعنهم يسمحون بذلك وقد قال القاضي عياض
ان الواقع في حق الله تعالى بما هو كفر تنفعه توبته مع تشديد
العقاب ليكون ذلك زجرا له ولمثله الا من تكرر ذلك منه
وعرف استهانته بما اتى به فهو دليل على سوء طويته وكذب
توبته انتهى بالمعنى ولفظه بالاصل ولما اختلف اهل
السنة والمعتزلة في قبول توبة التائب هل هو قطعي
او ظني عقلي او سمعي استانف الاشارة الى ذلك بقوله
في طريق القبول للتوبة وكيفيته اذا صدرت من المسلم
المذنب رابعهم اي العلما مطلقا قد اختلف فرابعهم مبتدا
خبره قد اختلف وهو عامل في القبول فقال اهل الحق من اهل
السنة لا يجب على الله عقلا قبول توبة التائب بل لا يجب
عليه شي مطلقا كما مر وهل يجب قبولها سمعا ووعدا
قال القاضي وامام الحرمين نعم لكن به ظني اذ لم يثبت
في ذلك نص قاطع لا يحتمل التاويل وقال الشيخ ابو الحسن
الاشعري بل به قطعي ولفظ النووي ولا يجب على الله
قبولها اذا وجدت بشروطها عند اهل السنة لكنه سبحانه
وتعالى يقبلها كرما منه وفضلا وعرفنا قبولها بالشرع
والاجماع انتهى وقالت المعتزلة يجب على الله تعالى
القبول عقلا بناء على اصلهم الفاسد من التحسين والتقبيح
العقليين وقد سلف بطلانه حتى قالوا ان العقاب بعد

التوبة ظلم لكن بمقتضى الجود على راي البغدادية وبمقتضى
العدل والحكمة على راي جمهورهم واحتجوا بان العاصي قد
بذل وسعه في التلافي فيسقط عقابه كمن بالغ في الاعتذار
الى من اساء اليه فيسقط ذمه بالضرورة وبان التكليف
باق وهو تعريض للثواب ولا يتصور الا بسقوط العقاب
فوجب ان يكون له مخلص من العقاب وليس غير التوبة
فتعين ان تكون التوبة مخلصا قال السعد واكثر المقدمات
مزخرف بل ربما يدعي القطع بان من اساء الى غيره
وانتهك حرماته ثم جا معتذرا لا يجب في حكم العقل
قبول اعتذاره بل الخيرة الى ذلك الغير ان شاء صفح وان شاء
جازاه واما احتجاجنا بالاجماع على الابتهال الى الله
تعالى في قبول التوبة وعلى وجوب شكره على ذلك فربما
يدفع بان المسؤول هو استجماعها شرائط القبول فان
الامر فيه خطير ووجوب القبول لا ينافي وجوب
الشكر لكونه احسانا في نفسه كتربية الوالد لولده
تجب على الولد شكرها مع وجوبها على والده ومحل النزاع
بين الاشعري وتلميذيه ما عدا توبة الكافر اما
توبته فالاجماع على قبولها قطعا بالسمع لوجود النص
المتواتر بذلك قال الله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا
يغفر لهم ما قد سلف بخلاف الاثار والاحاديث الواردة
في توبة غيره فانها ظاهرة وليست نصية في غفران
ذنوب المسلم بالتوبة اذا تاب وذلك مثل قوله تعالى قل يا عبادي

الذين

الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر
الذنوب جميعا واما مثل حديث التوبة تجب ما قبلها
فليس بمتواتر لانه اذا قطع بتوبة الكافر كان ذلك فتحا
لباب الايمان وسوقا اليه واذا لم يقطع بتوبة المومن
كان ذلك سدا لباب العصيان ومنعا منه وهذا الذي
قبله ذكرهما القاضي لما قيل له ان الدليل مع الشيخ ابي الحسن
وذكر ابن عطية ان جمهور اهل السنة على قول القاضي ابي بكر
قال والدليل على ذلك دعا كل احد من التائبين بقبول التوبة
ولو كانت مقطوعا بها لما كان معنى للدعا بقبولها.
قلت تقدم في كلام السعد رد هذا التوجيه ورده ايضا بعض
المغاربة بان ذلك على طريق الاشفاق منهم رضي الله عنهم
تنبيهات الاول تلخص ان توبة الكافر مقطوع
بقبولها وان توبة المومن العاصي فيها قولان مشهوران
ويعبر عنه النووي تارة بهذا وتارة بالاقوى والاول يقول
قطعا والثاني يقول ظنا قال القرطبي والذي اقول به ان
من تتبع القران والسنة يقطع بان توبة الصادق قطعية
انتهى وسيطه بالاصل الثاني هل ايمان الكافر المجرد عن
الندم توبة اولا بد من ان ينضاف اليه الندم على سالف كفره فاوجبه
الامام والتقي غيره بمجرد ايمانه وجزم القرطبي بما قاله الامام
في باب التوبة حيث قال الذنوب التي يتوب منها العبد اما كفر
او غيره فتوبة الكافر ايمانه مع ندمه على سالف كفره وليس مجرد
الايمان نفس التوبة والله اعلم الثالث هذا ما يتعلق بكيفية
القبول وطريقته واما ما يتعلق بثمرته فاعلم انهم اختلفوا

العارف

[illegible]

في سقوط العقوبة عند التوبة فعند اكثر المعتزلة ان سقوطها
بنفس التوبة وعند بعضهم بكثرة ثوابها اذ لو كان بنفس التوبة
لسقط بتوبة الملجا وبندم العاصي عند معاينة النار ورد
بمنع الندم في صورة الالجاء ومنع كونه للقبح في صورة المعاينة
واحتج الاكثرون بانه لو كان بكثرة الثواب لما اختصت التوبة
عن معصية معينة بسقوط عقابها دون اخرى لان نسبة كثرة
الثواب الى الكل على السواء ولما بقي فرق بين التوبة المتقدمة
على المعصية والمتاخرة عنها في اسقاط عقابها كسائر الطاعات
التي تسقط العقوبات بكثرة ثوابها واللازم باطل للقطع
بان من تاب عن المعاصي كلها ثم شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب
الشرب واما عندنا فهو بمحض عفو الله تعالى وكرمه
وتوبته الصحيحة عبادة يثاب عليها تفضلا ولا تبطل بمعاودة
الذنب شرا اذا تاب عنه ثانيا يكون عبادة اخرى قال السعد
فان قيل فما حكم المومن المواظب على الطاعات المتباعد
عن المعاصي والمومن المصر على المعاصي طول عمره من غير عبادة
اصلا والمومن الجامع بين الطاعات والمعاصي من غير توبة
والمومن التايب عن المعاصي واحد وهو التفويض الى
مشيئة الله تعالى من غير قطع بالثواب او العقاب فلا رجا
من الطاعات والتوبة ولا خوف من المعصية والاصرار وهذه
جهالة جاهلة ومكابرة باهتة قلنا حكم الكل واحد
في انه لا يجب على الله تعالى في حقهم شي لكن يثيب المطيع والتايب
البتة بمقتضى الوعد على تفاوت الدرجات ويعاقب العاصي
المصر بمقتضى الوعيد على اختلاف الدركات لكن مع احتمال

العفو

العفو احتمالا مرجوا فاين التساوي وانقطاع الخوف والرجا
مع خوفنا لا ينتهي الى حد الياس والقنوط اذ لا ييأس
من روح الله الا القوم الكافرون وبيان مذهب المعتزلة
القايلين باحباط الحسنة بالسيئة في الاصل الرابع اختلف
الناس في صحة التوبة الموقتة كان لا يلابس الذنوب
او ذنبا كذا سنة وقيل صحتها من بعض الذنوب دون
بعض صحتها ووجهه بالاصل والله اعلم الخامس نكر في
كلام السعد وغيره ان التوبة طاعة يثاب عليها وعبارة
الامدي الظاهر ان التوبة طاعة واجبة فيثاب عليها لانها
مامور بها قال الله تعالى وتوبوا الى الله جميعا ايها المومنون
والامر ظاهر في الوجوب لكنه غير قاطع لجواز ان تكون
رخصة وايذانا بقبولها ودفعا للقنوط قال الله تعالى لا تقنطوا
من رحمة الله انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون
ان الله يغفر الذنوب جميعا وصايح المتن يجري على هذا
الظاهر السادس اختلف اذا اقتص من القاتل هل يكون القصاص
بمجرده كفارة او لا بد معه من التوبة قال ابن حجر مذهب
الجمهور ان اقامة الحد كفارة للذنب ولو لم يتب المحدود
وقيل لا بد من التوبة وبذلك جزم بعض التابعين وهو قول
بعض المعتزلة ووافقهم ابن حزم وبعض المفسرين بالتوبة
وطايفة يسيرة واستدلوا بالاستثناء من تاب في اية المحاربة
والجواب عن ذلك انه في عقوبة الدنيا ولذلك قيدت بالقدرة عليه
انتهى ولا خصوصية للقصاص بل كل حد كفارة للجريمة
الموجبة له قال ابن حجر واختلف فيمن اتى ما يوجب الحد

فقيل بجواز ان يتوب سرا ويكفيه ذلك بدون الحد وقيل بل الافضل
ان ياتي الامام ويعترف ويسال له ان يقيم عليه الحد كما وقع
لماعز والغامدية وفصل بعض العلما بين من يكون معلنا
بالفجور فيستحب ان يعلن بتوبته والا فلا قلت وفي حديث
ماعز ان النبي صلى الله عليه وسلم قال له ويحك استغفر الله وتب اليه
فقال طهرني وفي حديث الغامدية انه عليه السلام قال لها
ويحك ارجعي فاستغفري الله وتوبي اليه فقالت طهرني
قال العلما واللفظ للنووي هذا دليل على ان الحد يكفر
ذنب المعصية التي حد لها وقد جا ذلك صريحا في حديث
عبادة بن الصامت وهو قوله صلى الله عليه وسلم من فعل شيئا
من ذلك فعوقب في الدنيا فهو كفارة له ولا نعلم في هذا خلافا
وفي هذا الحديث دليل على سقوط اثم المعاصي الكباير بالتوبة
وهو باجماع المسلمين الا ما قدمناه عن ابن عباس في توبة
القاتل خاصة والله اعلم فان قيل ما بال ماعز والغامدية لم
يقنعا بالتوبة وهي محصلة لغرضهما وهو سقوط الاثم
بل اصرا على الاقرار واختارا الرجم فالجواب ان تحصيل
البراة بالحد وسقوط الاثم متيقن على كل حال لا سيما واقامة
بامر النبي صلى الله عليه وسلم واما التوبة فيخاف ان لا تكون
نصوحا وان يخل بشي من شروطها فتبقى المعصية واثمها
دايما عليه فارادا حصول البراة بطريق متيقن دون
ما يتطرق اليه احتمال والله اعلم وفي حديث عبادة مع
حديث ابي هريرة لا ادري الحدود كفارات معارضة
وجوابها مع ما يتعلق به مبسوط في الاصل اختلف
هل القصاص مسقط لحق المقتول في الاخرة او انما هو

ارداع

ارداع للغير والمقتول على حقه في الاخرة يطالبه به قاتله
ونقل النووي عن القاضي انه اخذ من حديث مسلم ان
قتل القصاص لا يكفر ذنب القاتل بالكلية وان كفر ما بينه
وبين الله تعالى كما في الحديث فهو كفارة له ويبقى
حق المقتول انتهى ولم يتعقبه ونقل القرطبي ما قاله
القاضي عن بعض مشايخه ورده بانه غير صحيح لانه تخصيص
بعموم الاحاديث من غير دليل ثم رايت ما قاله القاضي
سبقه اليه القاضي اسمعيل ولفظ الحافظ العسقلاني
في حديث عبادة المشار اليه فعوقب به اعم من ان تكون
العقوبة حدا او تعزيرا قال ابن التين وحكى عن القاضي
اسماعيل وغيره ان قتل القاتل انما هو ارداع لغيره واما في
الاخرة فالطلب للمقتول قايم لانه لم يصل اليه حق قال ابن حجر
بل وصل اليه حق واي حق فان المقتول ظلما تكفر عنه ذنوبه
بالقتل كما في الحديث الذي صححه ابن حبان وغيره ان السيف
محا للخطايا وفي اخر لا يمر القتل بذنب الا محاه ولولا
القتل ما كفرت ذنوبه واي حق يصل اليه اعظم من هذا ولو كان
القتل انما شرع للارداع فقط لم يشرع العفو عن القاتل انتهى
وناقشناه في الاصل وبكل هذا ظهر لك امور منها
صحة توبة قاتل العمد دون القصاص في حق الله تعالى ومنها
ان القصاص كفارة ولو لم يتب القاتل ومنها ان الحق سقوط
حق المقتول بالقصاص وهي نفائس فقول الابي الصواب
في قاتل العمد اذا اقتص منه ان وجدت اركان التوبة معه
كان كفارة والا فلا انتهى خلاف مذهب الجمهور وانه قول ما
لبعض المفسرين

على صحة قاتل العمد دون القصاص

السابع شرط صحة التوبة صدورها قبل الغرغرة وقبل طلوع
الشمس من مغربها والحق انه من يوم الطلوع الى يوم
القيمة لا تقبل توبة احد كما في حديث ابن عمير فمن يومئذ
الى يوم القيمة لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن امنت من قبل
الاية اخرجه الطبراني والحاكم وهو نص في موضع النزاع
قاله الحافظ العسقلاني ثم اشتراط عدم الغرغرة
اعتبره الحنفية في الكافر والغوه في المومن العاصي فتقبل
توبته ولو في الغرغرة عملا بالاستصحاب في الموضعين
وانظر هل المراد عنده معتبر به حال الياس من الحياة
او لابد من الاخذ في النزع وسياقة الموت وهذا ظاهر
كلامهم ولا ينبغي الاخذ به فتامله الثامن التايب الاتي
بالتوبة شرعا الخارج من المكان المغصوب مسرعا سالكا اقرب
الطرق واقلها ضررا مذهب الجمهور انه ات بواجب
اذ لا تتحقق التوبة الا بذلك الخروج وان كان شغلا لملك
الغير بغير اذنه وكلما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو
واجب وفيه اقوال اخر مبينة بالاصل مع تعاليل من
الغرايد ولما حكى الغزالي وغيره من ايمة الاصول
ان الكليات الخمس او الست مما اجمعت الملل كلها على
امتناع اباحتها واطبقت على وجوب صيانتها لشرفها
وكثرة المفاسد التابعة لانتهاك حرمتها وعلم من الدين
وجوب حفظها بالضرورة جعلها متعلق الكلام
على المكفرات وفاتحة له فقال على طريق الاستيناف
وحفظ اي صيانة دين وهو ما شرعه الله تعالى لعباده

من الاحكام

من الاحكام في اي زمان واي مكان سواء عم او خص بعضا من
الانسان فيشمل الاديان السابقة قبل نسخها ودين محمد
صلى الله عليه وسلم الناسخ لها بعد بعثته بنسخها ثم حفظ
نفس اي عاقلة بغير بينة النفاذ عند الاطلاق وثم هنا
على حالها من الترتيب وحفظ مال ولو قل وهو ساكن
الاخر للوزن اصله مول قلبت الواو الفا لتحركها وانفتاح
ما قبلها وحذف منه حرف العطف لما مر وهو كل ما يملك شرعا
وحفظ نسب بالسكون وحذف العاطف لما مر وهو
معلوم ومثلها اي المذكورات في وجوب الحفظ عقل وقد
مر بيانه في محله ومثلها في ذكره ايضا عرض بكسر العين
موضع المدح والذم من الانسان وقيل الحسب ويجمع على
اعراض كافعال قاله شيخ الاسلام وهذا ذكره بعض العلما
وتبعه عليه ابن السبكي وعليه فالكليات ست واعترضه
بعضهم بانه ليس مما اتفقت الشرايع على تحريمه وان كانت
حرمته معلومة من شرعنا بالضرورة وبعضهم اسقطه
لكن مع ذكر الاديان بدله وبعضهم اسقطها وذكره
وبعضهم ذكر الانساب واسقط الاموال وبعضهم اسقط
الانساب كما نبه عليه ابن عبد السلام والعلامة حلولو
الى الكليات في شرحيه على ابن الحاجب الفرعي وتبعهما
المحقق ابن عرفة وان اعترضه بعض المتاخرين بانه لم يره
لمن يرجع اليه من ايمة الاصول لان من حفظ حجة على غيره
ولانه انما نفى رويته نفسه وذلك لا ينافي تحققهم اياه ولفظ
العراقي في شرح التنقيح واختلف العلما في عدها فبعضهم

بقول الاديان عوض الاعراض وبعضهم يذكر الاعراض ولا يذكر الاديان
وفي التحقيق الكل متفق على تحريمه فما اباح الله تعالى العرض
بالقذف والسباب قط ولا اباح الاموال بالسرقة والغصب
ولا الانساب باباحة الزنى ولا العقول باباحة المسكرات
بها ولا النفوس والاعضاء باباحة القتل والقطع ولا الاديان
باباحة الكفر وانتهاك حرم المحرمات انتهى ثم ذكر حصر
حفظ الواقع مستندا لقوله قد وجب في جميع الشرائع
كما انه شرعنا ايضا حسبما اشار اليه عليه السلام بقوله
في خطبته المشهورة فان دماءكم واموالكم واعراضكم عليكم حرام
الحديث وفي اخره الا لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم
رقاب بعض ولا اشكال ان هذا راجع لحفظ الاديان كما ان
حفظ الانساب داخل تحت حفظ الاعراض ومن لازم التكليف
بذلك العقل على ان الاحاديث الصحيحة التي تخرجت مصرحة
به كذا والله اعلم تنبيه الاول قد الداخلة هنا على
الماضي للتحقيق فلحفظ الدين شرع قتال الكفار المحاربين والمقتولين
من الزنادقة والمرتدين وعقوبة الداعين الى البدع والاهواء
كما شرع لحفظ النفوس القصاص في النفس والطرف ولحفظ
المال شرع حد السرقة وحد قطع الطريق ولهما معا
شرع حد الحرابة ولحفظ النسب شرع حد الزنا ولحفظ العقل
شرع حد السكر والقصاص ممن اذهبه بجناية عمد او الدية
في الخطا ولحفظ الاعراض شرع حد القذف للعفيف للعفيف
لغيره كاذاية الاعراض بغير القذف والتعزير الثاني لترتيب
الناظم هذه الكليات للضرورة واكدها الدين
ثم حفظ

ثم حفظ النفوس ثم حفظ العقول ثم حفظ الانساب ثم
حفظ الاموال وفي مرتبتها الاعراض فهما بيانان الانقطع
النسب ففي مرتبة الانساب كما اشار اليه البدر الزركشي
الثالث ما جزم به الناظم من ان حفظ العقول لم يبرح مما
هو طريق الاصوليين كما صرح به القرطبي والابي في شرحيهما
على مسلم ووجهه القرطبي بان الشرائع مصالح للعباد
واصل المصالح العقل فيحرم كل ما يذهبه او يشوشه واجاب
عن الحديث بان حمزة لم يقصد بشربه السكر لكنه اسرع فيه
وغلبه ولم ينكر عليه النبي صلى الله عليه وسلم في حال سكره لانه
لم يعقل ونزل التحريم اثر ذلك انتهى وفيه نظر لاباحة الخمر
صدر الاسلام ما اسكر منها وما لم يسكر ولذا قال النووي
في سكر حمزة لا اثم فيه لانه كان حلالا لانه كان قبل التحريم وما
يتعونه بعض من لا تحصيل عنده ان السكر لم يزل حراما فباطل
لا اصل له انتهى وربما يقال ان اباحة الخمر صدر الاسلام
لما لم تستتم نزلت منزلة العدم فلذا ثبت الاصوليون
القول بان حفظ العقول من الكليات الخمس التي لم تزل محرمة
في جميع الملل وان ذكر منها على طريق التغليب او بالنظر
الى انه منها في الجملة والله اعلم وفي الاصل مزيد كثير ولله الحمد
وقد ابتدا ذكر كلام الفقهاء في ليكون مقدمة ودستور
للخوض في المكلفات وذلك ان النهي يعتمد المفاسد
كما ان الاوامر تعتمد المصالح فاعلا رتب المفاسد الكفر
وادناها الصغاير والكبائر متوسطة بين الرتبتين والكفر
التناسب الكفر انما هو بالكبائر فاعلا رتب الكبائر يليها

ادنى رتب الكفر وادنى رتب الكفر يليها اعلا رتب الكبائر
واعلا رتب الصغائر يليها ادنى رتب الكبائر وادنى
رتب الكبائر يليها اعلا رتب الصغائر واصل الكفر انما
هو انتهاك خاص لحرمة الربوبية اما بالفعل كما
يأتي واما بالاعتقاد كاعتقاد قدم العالم واما بالجهل
بوجود الله عز وجل او صفاته العلى واما بفعل كرمي المصحف
في القاذورات او السجود للصنم او التردد للكنائس في
اعيادهم بزي النصارى ومباشرة احوالهم وجحد ما علم
من الدين بالضرورة فقولنا انتهاك خاص احتراز
من الكبائر والصغائر فانتهاك وليست كفرا والحق
الاشعري ارادة الكفر كبناء الكنائس ليكفر فيها او قتل
نبي مع اعتقاد صحة رسالته ليميت شريعته ومنه
تأخير اسلام من اتى ليسلم على يديه فتشير عليه بتأخير
الاسلام لانه ارادة للبقاء على الكفر وهنا يشكل على
هذا الاصل كما قاله بعض العلماء الفرق بين السجود للشجرة
والسجود للوالد حيث جعلوا الاول كفرا دون الثاني وان
كان الساجد في الحالين يعتقد ما يجب لله عز وجل وما
يستحيل وما يجوز في حقه وانما زاد المتقرب في السجود
وهو يعتقد بذلك التقرب لله عز وجل كما يعتقده الساجد
للوالد وقد قالت عبدة الاوثان ما نعبدهم الا ليقربونا
الى الله زلفى مع ان القاعدة ان الفرق بين الكفر والكبيرة
انما هو بعظم المفسدة وصغرها لاشتراك الجميع في المفسدة
والنهي والتحريم وما بين هاتين الصورتين اللتين فعلهما

ما يقتضي

ما يقتضي الكفر في احدهما دون الاخرى وقد امر الله عز
وجل الملائكة بالسجود لادم فسجدوا له ولم يكن قبلة على
احد القولين بل هو المقصود بالتعظيم بذلك السجود
على الصحيح ولم يقل احد ان الله عز وجل امر بعبادة ما نهى
عنه من الكفر ولا انه اباح الكفر لاجل ادم عليه السلام
ولكان في السجود لادم عليه السلام مفسدة تقتضي
كفرا ولا فعل شيء من غير امر به ولا يمكن ان يقال ان
النهي والامر يمكنهما تنشأ المفاسد والمصالح فان
نهي عن السجود كان مفسدة وان امر به كان مصلحة لانه
حينئذ يلزم منه الدور لان المفسدة تكون حينئذ تابعة
للنهي مع ان النهي يتبع المفسدة فيكون كل واحد منهما
تابعا لصاحبه فيلزم الدور بل الحق ان المفسدة يتبعها
النهي وبالا مفسدة فيه لا يكون منهيا عنه واستقراء
الشرايع يدل على ذلك فان السرقة لما كان فيها ضياع
المال نهي عنها ولما كان في القتل فوات الحياة نهي
عنه ولما كان في الزنا مفسدة اختلاط الانساب نهي
عنه ولما كان في الخمر ذهاب العقول نهي عنها حتى اذا
صارت الخمر خلا ذهب النهي كما انها لما كانت عصيرا
لا تفسد العقل لم يكن منهيا عنها فالاستقراء دل على ان
المفاسد والمصالح تابعة على الاوامر والنواهي والثواب
والعقاب تابع للاوامر والنواهي فما فيه مفسدة نهي عنه
فاذا فعل حصل العقاب وما فيه مصلحة امر به فاذا فعل

على ان المفسدة يتبعها النهي

حصل الثواب فالثواب والعقاب في الرتبة الثالثة والنهي
والامر في الرتبة الثانية والمفسدة والمصلحة في الرتبة الاولى
فلو علل الامر والنهي بالثواب والعقاب لزم تقدم الشي
على نفسه بمرتبتين ولذلك تقول الاغبياء من الطلبة مصلحة
هذا الامر ما يثاب عليه فيعللونه بالثواب والعقاب وهو
غلط قلت ويمكن الجواب بان الشجرة لما كانت من نوع
ما يعبد من دون الله تعالى جعل السجود لها على قصد فيه كفر اذ ليس
فيها جهة تعظيم الا ذكر بخلاف الوالد اذ فيه جهات شتى تقتضي
تعظيمه ليس شي منها يقتضي كونه مستحقا للعبادة وسجود
الملائكة لادم كان اجلالا له وتعظيما مع اعتقاد انه
لا يستحق العبادة وانما عظم بصورة السجود امتثالا
للامر واتباعا للامتحان الذي اسفر عن كبر المتكبرين
وامتثال المطيعين ولا يخفى عليك ان الجراة على الله
عز وجل مجال يصعب التحرير قال الشهاب القرافي وذلك
ان الصغائر والكبائر وجميع المعاصي كلها جراة على الله عز
وجل لانها مخالفة امر الملك العظيم جراة عليه كيف كانت
فتمييز ما هو كفر منها قبيح للذم موجب للخلود في النار هذا
هو المكان الحرج في التجريد والفتوى والتعرض الى الحد الذي
يمتاز به على رتب الكبائر عن ادنى رتب الكفر عسير جدا
بل طريق المحصل في ذلك ان يكثر من حفظ فتاوى المقتدى
به من العلماء في ذلك وينظر ما يقع له هل هو من جنس ما افتوا
فيه بالكفر او من جنس ما افتوا فيه بعدم الكفر فيلحقه
بعد امعان النظر وجودة الفكر بما هو من جنسه فان

اشكل

التجريد
التحرير

اشكل عليه الامر او وقعت المشابهة بين اصلين مختلفين
او لم يكن له اهلية النظر في ذلك لقصوره وجب عليه التوقف
ولا يفتي بشي وهذا هو الضابط لهذا الباب اما
عبارة جامعة مانعة لهذا المعنى فهي من المتعذرات عند
من عرف صعوبة هذه المباحث انتهى ثم رايت ابن حجر
فرق بين المسئلتين بغير ما فرق به القرافي فقال ان السجود
للوالد كان شريعة بخلاف السجود للشجر والحجر ولعله يريد
ان الذي تقرر شريعة السجود للعظماء بقرينة استدلاله
بقوله ورفع ابويه على العرش وخروا له سجدا فتامله
اذا احطت بهذا فلنوجه العناية الى ما بيان ما استانف
الاشارة اليه بقوله ومن هي موصولة فتكون عامة
الى كل مكلف لمعلوم هو مفعول بجحد تقدم عليه للوزن
وعرف بالكلام المغوية وقوله ضرورة منصوب على التمييز
او بنزع الخافض او صفة لمحذوف اي بمعلوم علما مشابها
للعلم الحاصل لنا بالضرورة وعلى كل لا يكون بهذا المعنى
الا مجمعا عليه والا فالاحكام الشرعية كلها نظرية
بحسب الاصل اذ لا تثبت الا بعد ثبوت الرسالة وهي
لا تثبت الا بعد العلم بالمعجزة وهو نظري فاندفع ما يقال
ان في كلامه ايهام استقلال العقل بادراك الاحكام دون
دليل سمعي وهو خلاف قاعدة الاشاعرة من انه لا يدرك منها
شي الا بدليل سمعي وملخص العذر ان هذه العلوم
لما اشترك في معرفة اضافته الى الدين خواص اهل الدين
وعوامهم مع عدم قبوله التشكيك ساغ اطلاق الضرورة
على ادراكه بطريق المشابهة لا لالتحاقه بالضروريات

وقوله يجحد صلة من والجحد في الأصل انكار ما علم لكنه
استعمل هنا في مطلق النفي كما لا يخفى ثم علق بالمعلوم
الذي يجحده كفر قوله حال كونه من معلومات دينيا
وهو الاسلام على طريق التبعيض للاحتراز عن جحد ما علم
من غير الدين كجحد وجود بغداد ولذا قال القاضي في الشفا
فاما من انكر ما عرف بالتواتر من الاخبار والسير والبلاد
التي لا ترجع الى ابطال شريعة ولا تفضي اليه انكار قاعدة
من الدين كانكار غزوة تبوك او مؤتة او وجود ابي بكر وعمر
او قتل عثمان او خلافة علي رضي الله عنهم مما علم بالنقل
ضرورة وليس في انكاره جحد شريعة فلا سبيل الى التكفير
بجحده وانكار وقوع العلم به اذ ليس في ذلك اكثر من
المباهتة كانكار هشام الفوطي وعباد الصيمري
وقعة الجمل ومحاربة علي رضي الله عنه من خالفه فاما
ان ضعف ذلك من اجل تهمة الناقلين ووهم المسلمين اجمع
فنكفره بذلك لسريانه الى ابطال الشريعة انتهى وخبر
من الواقعة مبتدا او قوله يقتل ذلك الجاحد ان لم يتب
كفرا تمييز للنسبة المجملة في يقتل وفيه وجوه اخر مذكورة
بالاصل كما في من ايضا وحاصل المعنى ان كل مكلف من
المسلمين جحد معلوما من دين الاسلام بالضرورة فيقتل ان لم يتب
كفرا لان جحده مستلزم لتكذيب النبي صلى الله عليه وسلم في
اخباره عنه انه من الدين والمعلوم بحسب المعنى كما اشرنا
اليه انما هو ما يعرف نسبته الى الدين خواص المسلمين
وعوامهم من غير قبول للتشكيك فالتحق بالضروريات

كوجود

كوجود الصلاة والصوم وحرمة الزنا والخمر بل قال الشهاب
في قواعده ان ذلك لا يختص بالواجبات والقربات والمحرمات
بل لو جحد بعض الاباحات المعلومة بالضرورة كفر كما لو قال
ان الله عز وجل لم يبح التين او العنب انتهى وكلام الابي
مر ما فيه ودينيا حال له بالاصل ويأتي تحريره عند قوله
او استباح كالزنا وقوله ليس حد بالسكون على لغة
ربيعة للوزن والظاهر ان ليس عاطفة على حد قول
القائل انما يجزي الفتى ليس الجمل فايدته دفع
ان القتل كفارة لجرمه وملخص القول فيه عندنا انه ان كان
مظهرا لذلك قتل ان لم يتب وماله فيء وان كان مستترا قتل
ولا تقبل له توبة لانه زنديق لكنه ان تاب بعد الظهور
عليه قتل وماله لوارثه كما لو تاب قبل القدرة عليه على
المذهب وان لم يتب قتل وماله فيء ومثل كفر هذا الجاحد
وقتله كفعل لاحد اعلي بامر تفصيله كفر وقتل من اي محل
مسلم مكلف نفى وجحد حكما منصوصا كما هو معنى مجمع
عليه اجماعا قطعيا كما يأتي وهذا هو احد القولين في
المسئلة والاصح القول الثاني بعدم كفره نعم ان كان حكم
الاجماع القطعي معلوما من الدين بالضرورة كفر جاحده
من غير خلاف وما اوهمه كلام الامدي وابن الحاجب
من جريان الخلاف في كفر جاحده فليس مرادا لهما وعبارة
الامدي اختلفوا في تكفير جاحد المجمع عليه فاثبته بعض
الفقهاء وانكره الباقون مع اتفاقهم على ان انكار حكم الاجماع
الظني غير موجب للكفر هذا والمختار انما هو التفصيل

بين ان يكون داخلا في مفهوم اسم الاسلام كالعبادات الخمس ووجوب
اعتقاد التوحيد والرسالة فيكون جاحده كافرا او لا يكون
داخلا فيها كحكم بحل البيع وصحة الاجارة ونحوه فلا يكون جاحده
كافرا انتهى وعبارة ابن الحاجب مسئلة انكار حكم الاجماع
القطعي ثالثها المختار ان انكر نحو العبادات يكفر انتهى
قال العضد في تقرير الثالث ما نصه ثالثها وهو المختار
ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة من الدين يوجب
انكاره الكفر اتفاقا وانما الخلاف في غيره والحق انه لا يكون
هكذا افهم هذا الموضع فانه مصرح به في المنتهى انتهى
قال السبكي انما قال هكذا افهم لان ظاهر كلام المتن والشرح
واحكام الآمدي ان في المسئلة ثلاثة مذاهب اولها التكفير
مطلقا والثاني عدم التكفير مطلقا والثالث وهو المختار
التفصيل بان حكم الاجماع ان كان مما علم من الدين بالضرورة
فالانكار يوجب الكفر والا فلا ولا خفا في انه لا يتصور
من المسلم القول بان انكار ما علم كونه من الدين بالضرورة
لا يوجب التكفير ولهذا قال في المنتهى اما القطعي
فكفره بعض وانكره بعض والظاهر ان نحو العبادات الخمس
والتوحيد مما لا يختلف فيه وهو صريح في ان الخلاف انما هو
في غير ما علم بالضرورة كونه من الدين لكن جعل الثالث على
هذا التقرير مذهبا ليس على ما ينبغي انتهى وفي الشفا
فاما من انكر الاجماع المجرد الذي ليس طريقه
النقل المتواتر عن الشارع فاكثر المتكلمين من الفقها
والنظار في هذا الباب قالوا بتكفير كل من خالف الاجماع
الصحيح

الصحيح الجامع لشروط الاجماع المتفق عليه عموما وحجتهم
قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى
الاية وقوله صلى الله عليه وسلم من فارق الجماعة قيد شبر
فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه وحكوا الاجماع على تكفير
من خالف الاجماع وذهب اخرون الى الوقف عن القطع
بتكفير من خالف الاجماع الذي يختص بنقله العلما وذهب
اخرون الى التوقف في تكفير من خالف الاجماع الكائن
عن نظر كتكفير النظام بانكاره الاجماع لانه بقوله
هذا يخالف اجماع السلف على احتجاجهم به خارق
للاجماع انتهى وبه يتقوى القول بالتكفير وينبغي
حمل ما مشى عليه ابن السبكي حيث جزم بان الحكم المجمع عليه المشهور
يعني المنصوص عليه بتكفير منكره على الاصح وبناه
بالاصل ولذا مشى عليه في النظم تنبيهات الاول
علم بما تقرر ان ما جزم به في النظم تبعا للقوم ضعيف
وان ثانيها حكم الاجماع المجرد وجاحده لا يكفر الا اذا كان
معلوما من الدين بالضرورة وعليه فما قيل التنبيه يغني
عما بعده ولفظ القرافي ولا نعتقد ان جاحد ما اجمع عليه يكفر
على الاطلاق بل لا بد ان يكون المجمع عليه اشتهر في الدين
حتى صار ضروريا فكم من المسائل المجمع عليها اجماعا
لا يعلمه الا خواص الفقها فجحد مثل هذه المسائل التي
تخفى الاجماع فيها ليس كفرا بل قد جحد اصل الاجماع جماعة
كثيرة من الروافض والخوارج والنظام ولم نعلم احدا
قال بتكفيرهم من حيث انهم جحدوا الاجماع الى اخر كلامه المذكور

الثاني الاجماع القطعي هو الذي اتفق المعتبرون على كونه اجماعا
بان صرح كل من المجمعين بالحكم الذي اجمعوا عليه من غير ان يشذ
منهم احد لاحالة العادة خطاهم ويقابله الظني وهو الذي
اختلف المعتبرون في كونه اجماعا كالسكوتي وما ندر مخالفه
هذا مذهب الجمهور وله في الاصل تتمة الثالث ان نافي
الاسلام كلا او بعضا كنافي بعثة محمد صلى الله عليه وسلم مخطئ
آثم كافر عند الاشعرية بشرط تكليفه وبلوغه الدعوة وعند
المعتزلة بعد تاهله للنظر فقط ولا ينفعه تاويله ولا اجتهاده
وبذلك فارق نافي الاسلام نافي ما ثبت من قواعده بدليل العقل
مع دليل السمع كنافي توحد الباري تعالى بالقدم بان اثبت
القدم للافلاك ونحوها كالفلاسفة ونافي ما ثبت بدليل
السمع وحده كنافي الحشر والجزاء ونحوهما مما علم كونه من الدين
ضرورة واما القائل بخلق القرآن ونافي ارادة الشرور
والقبائح وزيادة الصفات على الذات وعذاب القبور ونحوها
فمبتدع آثم لا كافر بخلاف نافي علمه تعالى بالجزئيات فانه
كافر كما في الكلام قال الكمال وغيره والله اعلم الرابع لا يقال
القيود التي قيدت بها المتن تمشي على قول في المسألة لا يفهم
منه لانا نقول كون المجمع عليه ليس ضروريا علم من المقابلة
وكون الاجماع قطعيا مقرر عند ادنى الطلبة اذ الاتفاق
على ان الاجماع الظني لا يوجب كفرا كما علمت والله اعلم
ولما اختلف الناس في التكفير باستباحة المحرمات فقال
بعض الماتريدية استحلال المعصية ولو صغيرة كفر اذا ثبت
كونها معصية بدليل قطعي لان ذلك من امارات التكذيب

وقال

وقال بعضهم الاخر من اعتقد حل محرم فان كان تحريمه لعينه
كالزنى وشرب الخمر وقد ثبت بدليل قطعي كفر والا فلا كما
اذا استحل صوم يوم العيد وقال الاشاعرة ان استحل محرما
ولو صغيرة جزما فما علم من دين الاسلام تحريمه بالضرورة
كنكاح ذوي المحارم او شرب الخمر او اكل الميتة او لحم الخنزير
من غير ضرورة كفر والا فلا كما اذا فعل هذه الامور من
غير استحلال اشار الى اختيار مذهب الاشاعرة فقال
عاطفا على صلة من وهي نفى باو التنويعية او استباح
يعني اعتقد الاباحة اي ان كل من استحل محرما مجمعا عليه
معلوما من الدين بالضرورة كان فيه نص اولا كاستحلال
الزنا واللواط ووطء مملوكه وان قال ابو حنيفة لا حد عليه به
لان ماخذ الحرمة عنده غير ماخذ الحد وكاستحلال ترك الصلاة عمدا
مع قدرته على القيام كما صرح به النووي وغيره وكاستحلال
الخمر وان استبعد الامام كما نقله عنه الرافعي اطلاق اسم
الكفر عليه بانا لا نكفر من رد اصل الاجماع فكيف نكفر بفرعه
واول ما ذكره القوم فيه بما اذا صدق المجمعين على ان التحريم
ثابت في الشرع ثم حلله لانه حينئذ يكون رادا للشرع
قال الرافعي وهذا ان صح فليجر مثله في ساير ما حصل
الاجماع على افتراضه او تحريمه فنفاه واجاب عنه ابو القاسم
الزنجاني بان ملحظ الكفر ليس مخالفة الاجماع بل استباحة
ما علم تحريمه من الدين ضرورة ولهذا قال ابن دقيق
العيد مسايل الاجماع ان صحبها التواتر كالصلاة كفر
منكرها لمخالفة التواتر لا لمخالفة الاجماع وان لم يصحبها
التواتر فلا نكفر جاحدها وفرق الزركشي بين تكفير

منكر الاجماع اي المجمع عليه وعدم تكفير منكر اصل الاجماع
بان منكر الحكم وافق على كون الاجماع حجة ثم انكر اثره المترتب
عليه فكفرناه بخلاف منكر الاصل فانه لم يوافق على شي
البتة انتهى وفي فرقه نظر لاقتضائه ان منكر الحكم لابد
ان يسبق منه اعتراف بحجة الاجماع وهو خلاف قضية
اطلاقهم وان من سبق منه الاعتراف بذلك يكفر وان لم يكن
الحكم ضروريا وليس كذلك فالذي يتجه هو ما اشار
اليه الجواب الاول من ان ملحظ التكفير انكار
الضروري سوا سبق منه الاعتراف بحجة الاجماع ام لا
وفي الاصل مزيد حسن وقوله فلنسمع تكملة
لتوافق الروي وههنا مباحث الاول تلخص مما
سبق اليه هنا ان الملحظ في التكفير عند الاشاعرة انما هو
انكار الضروري المستلزم لانكار الاجماع بخلاف انكار
الاجماع من اصله او حجيته او المجمع عليه الغير الضروري
فانه لا يكون كفرا خلافا لما يوهمه كلام بعض المتاخرين
ويتضح هذا المقام ان من انكر ما علم بالتواتر
فان لم يرجع انكاره الى انكار شريعة من الشرائع كانكار
غزوة تبوك او وجود ابو بكر وعمر وقتل عثمان وخلافة
علي وغير ذلك مما علم بالنقل ضرورة وليس في انكاره جحد
شريعة لا يكون انكاره ذلك كفرا اذ ليس فيه اكثر من الكذب
والعناد كانكار هشام وعباد وقعة الجمل ومحاربة
علي من خالفه نعم ان اقترن بذلك اتهامه للناقلين للناقلين
وهم المسلمون اجمع كفر كما في الشفا وغيره لسريانه

الى ابطال

الى ابطال الشريعة وليس هذا المنكر اصل الاجماع لانه لا يتهم
جميع المسلمين بل ولا بعضهم وانما ينكر اجتماعهم وتوافقهم على
شي وان رجع انكاره الى انكار قاعدة من قواعد الدين وحكم
من احكامه كانكار الخوارج حديث الرجم فان كان لانكارهم
الرجم كفر لانه من احكام الشريعة مجمع عليه معلوم من الدين
بالضرورة وان انكروا واقعته واعترفوا بان الرجم ثابت في
هذه الشريعة بدليل اخر لم يكفروا ما لم يعترف بذلك اتهامهم
للناقلين وهم المسلمون اجمع ومن ههنا نعرف ان منكر اباحة
التين او العنب او نحوهما مما هو معلوم الاباحة في الشريعة
بالضرورة لا يكفر اذ ليس على من انكر كون الاباحة حكما
شرعيا وقد اعترض ابن حجر قول بعض الحنفية من
انكر حلالا او حراما كفر بانه لا خصوصية لهما بذلك بل من
انكر حكما من الاحكام الخمسة الواجب او الحرام او المباح
او المندوب او المكروه من حيث هو كان انكر الوجوب
من حيث هو او التحريم من حيث هو وكذا الباقي كان كافرا
انتهى واحترز بتقييد الحيثية عن انكارها من حيث متعلقاتها
فانها لا بد فيها من العلم الضروري من الدين على ما مر في الاول
الثاني اعتقاد وجوب ما ليس بواجب بالاجماع كاعتقاده
فريضة صلاة سادسة مع الصلوات الخمس كفر اذ عدم
فريضة زائد عليها معلوم من الدين بالضرورة الثالث
انما تعرض للكفر من انكر معلوما مجمعا به بالضرورة وهو
تعرضه لكفر من جحد معلوما من الدين بالضرورة مع ان
بينهما تلازما او تساويا تبعا للعموم وقصدا للتنصيص

على اعيان المسايل وطلب المزية الايضاح للمبتدي الرابع
تقدم ان الحق عدم تكفير اهل الاهوا ممن يقول قولا يلزمه
به الكفر وليس من تحاشيه حيث لم يلتزمه والخفي عليك
ان كل فرقة تتردد منوا بمخالفيها وربما كفر بعضهم فينبغي التحري
في ذلك والذي يظهر كما قاله بعض المحققين ان
الذي يحكم عليه بالكفر من كان الكفر صريح قوله او فعله وكذا
من كان الكفر لازم قوله وعرض عليه فالتزمه اما من لم
يلتزمه وناضل عنه فانه لا يكون كافرا ولو كان اللازم له كفرا
وفي الاصل نقلنا اقوال العلما وقواعد المذاهب في تكفير
وعدمه مما لم يجده في كتاب واحد نسال الله المنان
بفضله ان ينفع به وان يحسن الثواب لكل مجتهد في نفسه
ولما الحق الفصل الامامة بمباحث الكلام لما تعلق بها
من التعصبات الباردة والاعتقادات الفاسدة منهما
من فرق الروافض والخوارج حتى عرف بعضهم الكلام بانه
العلم الباحث عن احوال الصانع عز وجل والنبوة والامامة
والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام وان كان الفقه
اليق بها لرجوعها الى جلب المصالح ودرء المفاسد
اذ هي القيام بمصالح دينية ودنيوية لا ينتظم امرها بدونها
وكل ما هو كذلك من الكليات التي يقصد الشارع تحصيلها
في الجملة من غير نظر الى خصوص فاعلها بالذات لتكون
من فروض الكفايات انتقي بهم فقال على طريق الاستيناف وقف
وواجب من بعد انقراض زمن النبوة الى انقراض الدنيا
على الامة عندنا وعند المعتزلة كفاية كان الوقت زمن
فتنة

فتنة او زمن امن خلافا للامامية من الشيعة والاسماعيلية
وهم الشيعة قوم من الملاحدة سموا بذلك لان منتقديهم
قالوا الايمة تكون سبعة وعند السابع وهو محمد ابن اسماعيل
توقف بعضهم وجاوزه بعضهم وقالوا الايمة يدورون على
سبعة سبعة كايام الاسبوع في قولهم ان نصب الامام واجب
على الله فعند الاسماعيلية ليكون معلما في معرفة الله
تعالى وعند الامامية ليكون لطفا في اداء الواجبات العقلية
واجتناب المقبحات العقلية وعند غلاة الشيعة لتعليم
اللغات واحوال الاغذية والادوية والسموم والحرف
والصناعات والمحافظة على مجانبة المخافات وخلافا
لقوم من الخوارج يقال لهم النجدات اصحاب نجد
بن عويمر في قولهم انه ليس بواجب اصلا وخلافا لابي بكر
الاصم من المعتزلة في قوله انه لا يجب عند ظهور العدل والانصاف
لعدم الاحتياج اليه ويجب عند ظهور الظلم وخلافا لهشام
الفوطي منهم في قوله بالعكس اي يجب عند ظهور العدل لاظهار شرايع
شعاير الشرع ولا يجب عند ظهور الظلم لان الظلمة ربما لم
يطيعوه وصار سببا لزيادة الفتنة احتج القايلون
بوجوب نصب الامام على الله بانه لطف من الله تعالى في حق
العباد اما عند الملاحدة فليتمكنوا به من تحصيل المعرفة الواجبة
اذ نظر العقل غير كاف في معرفة الله تعالى عندهم واما عند
الامامية فلانه اذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم من المحظورات
ويحثهم على الواجبات كانوا معه اقرب الى الطاعات وابعد
عن المعاصي منهم بدونه واللطف واجب على الله تعالى عندهم

والجواب اجمالا منع المقدمتين والقدح فيما اورد لاثباتهما
وتفصيلا انه ربما يكون لطفا اذا خلا عن جميع جهات القبح
وهو ممنوع والسند ما مر مع وجوه اخر مثلا ان اداء الواجب
وترك القبيح مع عدم الامام اكثر ثوابا لكونهما اشق واقرب
الى الاخلاص لانتفاء احتمال كونهما من خوف الامام
وايضا فانما يجب لو لم يقم لطف اخر مقامه كالعصمة
مثلا فلم لا يجوز ان يكون زمان يكون الناس فيه معصومين
مستغنين عن الامام والقول بانا نعلم قطعا ان اللطف
الذي يحصل بالامام لا يحصل بغيره مجرد دعوى بل ربما يعارض
بانا نعلم قطعا جواز حصوله بغيره وهذا كدعوى القطع
بانتفاء المفاسد في نصب الامام وكونه مصلحة خالصة
وايضا انما يكون منفعة ولطفا واجبا اذا كان ظاهرا
قاهرا زاجرا عن القبائح قادرا على تنفيذ الاحكام واعلاء
لواء الاسلام وهذا ليس بلازم عندكم فالامام المختفي
المعصوم الذي اوجبتم وجوبه على الله سبحانه وتعالى ليس
بلطف اذ لا يتصور منه مع الاختفا تقريب الناس الى الصلاح
وتبعيدهم عن الفساد والذي هو لطف ليس بواجب عليه
تعالى والا لزم كونه تعالى في زماننا هذا تاركا للواجب
وهو محال واجاب الشيعة بان وجود الامام لطف سواء تصرف
او لم يتصرف على ما نقل عن علي رضي الله عنه وكرم الله وجهه
انه قال لا تخلو الارض عن قائم لله بحجة اما ظاهرا مشهورا
او خائفا مغمورا لئلا تبطل حجج الله تعالى وبيناته وتصرفه
الظاهر لطف اخر وانما عدم من جهة العباد وسوء اختيارهم

حيث

او خائفا

حيث اخافوه وتركوا نصرته ففوتوا اللطف على انفسهم
ورد ما قالوه اولا بانا لا نسلم ان وجوده بدون التصرف لطف
فان قيل لانه المكلف اذا اعتقد وجوده كان دائما يخاف ظهوره
وتصرفه فيمتنع من القبائح قلنا مجرد الحكم بتخلفه وايجاده
في وقت ما كاف في هذا المعنى فان سكان القرية اذا انزجر
عن القبيح خوفا من حاكم من قبل السلطان مختف في القرية بحيث
لا اثر له كذلك ينزجر خوفا من حاكم علم ان السلطان يرسله
اليها البتة متى شاء وليس هذا خوفا من المعدوم بل
من موجود مترقب كما ان خوفه الاول من ظهور مترقب
وثانيا بانه ينبغي ان يظهر لاوليائه الذين يبذلون الارواح
والاموال على محبته وليس عندهم الا مجرد الاسم فان قيل
لعله ظهر لهم وانتم غافلون قلنا عدم ظهوره لهم من العاديات
التي لا ارتياب فيها للعاقل كعدم بحر من المسك وجبل من
الياقوت ولو سلم فالاولياء اعرفوا من انفسهم انه لم
يظهر لهم نوجه الاشكال عليهم ولا يخفى بطلان الحسن
والقبح العقليين المبني عليهما وجوب نصب الامام على ما حقق
تكليفه عقلا على الله سبحانه واحتج القائلون بعدم
وجوب نصب الامام بان في نصبه اثارة الفتنة لان الاراء
مختلفة والاهواء متباينة فيميل كل حزب الى اخر ويهيج
الفتن وتقوم الحروب وما هذا شانه لا يجب بل كان
ينبغي ان لا يجوز كما حققه شارح المواقف الا ان احتمال
الاتفاق على الواحد او تعيينه وتفرده باستجماع الشرائط
او ترجحه من بعض الجهات منع الامتناع واوجب الجواز

والجواب ان اعتبار الترجيح عما قيل يرفع الاختلاف في
تعيينه ان كان بان يتقدم الاعلم ثم الاصح او انعقاد الامر
وانسداد طريق المخالفة ببيعة البعض ولو واحدا
يدفع الفتنة مع ان فتنة النزاع في تعيين الامام بالنسبة
الى مفاسد عدم الامام ملحقة بالعدم لا نقال الاحتجاج المذكور
على تقدير تمامه لا يبقي الوجوب على الله تعالى ولا على النبي
صلى الله عليه وسلم بالنص ولا على الامام السابق باستخلاف
لانا نقول المقصود نفي ما يراه الجمهور من الوجوب على العباد
اذ لم ينص عليه النبي صلى الله عليه وسلم ولم يستخلف الامام السابق
ثم ذكر خبر المبتدا الذي هو واجب بقوله اي اقامة
وتولية امام وهو من اضافة المصدر لمفعوله اي يجب
على الامة اقامة امام مشتق من الامامة الآتي بيانها
وهي اما امة وحي بالنبوة واما امامة وراثة بالعلم
والامامة عبادة في الصلاة واما امامة مصلحة وهي
الخلافة العظمى وكلها ثابتة لرسول الله صلى الله عليه
وسلم وحيث اطلقت فانما تنصرف للخلافة
وهي بهذا المعنى رياسة عامة في امر الدين والدنيا نيابة
عن النبي صلى الله عليه وسلم وبهذا القيد خرجت النبوة
وبقيد العموم خرج مثل القضاء والرياسة في بعض النواحي
وكذا رياسة من جعله الامام نائبا عنه على الاطلاق
فانها لا تعم الامام وكذا رياسة الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر وقال قوم من اصحابنا وتبعهم الخبازي هي
رياسة عامة لشخص من الاشخاص فقيد العموم احتراز
عن

عن القاضي والمحتسب وغيرهما قال والقيد الاخير وهو
لشخص من الاشخاص للاحتراز عن كل الامة اذا عزلوا
الامام لفسقه فان الكل ليس شخصا واحدا قاله العلامة
سعد الدين وكانه اراد بكل الامة اهل الحل والعقد واعتبر
رياستهم على من عداهم او على كل من احاد الامة ومع
هذا يرد عليه ان الوحدة من شرايط الامامة لا مقوماتها
وفي الشروط كثرة وعلى اشتراطها ادلة ويمكن انها
بالمقومات اشبه من جهة انه لا يقال لجميع الامة امام
بخلاف الامام الجاهل او الفاسق او نحو ذلك وعلى هذا
ينبغي ان لا يقال لشخصين بايعهما الامة انهما امامان
فان قيل الخلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم انما تكون فيما
استخلفه النبي صلى الله عليه وسلم فلا يصدق التعريف على
امامة البيعة ونحوها فضلا عن رياسة النايب العام
للامام قلنا لو سلم فالاستخلاف اعم من ان يكون بواسطة
او بدونها وفي المواقف ان هذا التعريف قد نقض بالنبوة
تنبيه انما يجب على الامة نصب الامام عند عدم النص
من الله ورسوله على التولية وعند عدم العهد والوصية
من السابق لغيره على الاقامة لمعين والا فلا يجب عليها
النصب ثم يجب عليها الامتثال لمن نص عليه وعين
ولو بالقوة عند امتناعه لشرط الامام التي اشار الى
بعضها بعدل بشهادة ولو ظاهرا اذ هو الذي كلفنا
به وهذا الشرط في الابتداء حالة الاختيار وهو في
وصف مركب من خمس شروط الاسلام والبلوغ والعقل والحرية

وعدم الفسق بجارحة او اعتقاد لان غير المكلف منه الصبي والمعتوه
قاصر عن القيام بالامور على ما ينبغي والعبد مشغول بخدمة
السيد لا يتفرغ للامور ومستحقر في اعين الناس لا يهاب ولا يمتثل
امره ويستفاد من تذكير الوصف اشتراط الذكورية
فلا يكون الامام امراة ولا خنثى مشكل لانه بالنسا اشبه والنسا
ناقصات عقل ودين ممنوعات من الخروج الى مشاهد الحكم
ومعارك الحروب والفاسق لا يصلح لامر الدين ولا يوثق
باوامره ونواهيه والظالم يختل به امر الدين والدنيا
فكيف يصلح للولاية ومن الوالي لدفع شره اليس بعجيب
استرعاء الغنم الذيب واما الكافر فامره ظاهر وزاد
الجمهور اشتراطا ان يكون شجاعا لئلا يجبن عن اقامة الحدود
ومقاومة الخصوم مجتهدا في الاصول والفروع ان وجد والا
فامثل الفاضلين ليتمكن من القيام بامر الدين ذا راي في تدبير
الامور لئلا يخبط في سياسة الجمهور ولم يشترط هذه الثلاثة
بعضهم في الامام وجوز الاكتفا فيها بالاستعانة من الغير بان
يفوض امر الحرب ومباشرة الخطوب الى الشجعان ويستفتي
المجتهدين في امر الدين ويستشير اصحاب الاراء الصائبة
في امور الملك محتجا بندرة وجودها في شخص واحد وحينئذ
فاما ان يجب نصب واجدها فيؤدي الى تكليف ما لا يطاق
او يجب نصب فاقدها وذكر انفا انها او لا يجب لا هذا ولا
ذاك فيكون اشتراطها مستلزما للمفاسد التي يمكن دفعها
بنصب فاقدها فلا تكون هذه الاوصاف معتبرة فيها ورد
ما تمسكوا به بان المختار عدم الوجوب مطلقا لكن للامة

ان ينصبوا

ان ينصبوا فاقدها دفعا للمفاسد التي تندفع بنصبه واشترط الاشاعرة
والجبائيان وجملة الائمة كونه قرشيا اي من اولاد النضر بن
كنانة او من اولاد فهر على الخلاف في جماع قريش وعلى هذا فالاولى
ان يكون من بني العباس ان وجد صالح لها منهم والا فمن اخر
صالح لها قال في شرح المقاصد فان لم يوجد من قريش من
يستجمع الصفات المعتبرة فرجل كناني فان لم يوجد فرجل
من اولاد اسماعيل وان لم يوجد فرجل من العجم ولا يشترط
في الامام ان يكون هاشميا ولا معصوما ولا افضل من يولى
عليهم خلافا للشيعة والخوارج واكثر المعتزلة واحتجاجهم
مع الجواب عنه في الاصل والدليل على اعتبار كونه قرشيا
ان صح السنة والاجماع اما السنة فقوله عليه الصلاة والسلام
الائمة من قريش وليس المراد امامة الصلاة اتفاقا فتعينت
الامامة الكبرى وقوله صلى الله عليه وسلم الولاية من قريش ما اطاعوا
الله واستقاموا الامره وقوله عليه السلام قدموا قريشا ولا تقدموها
واما الاجماع فهو انه لما قال الانصار يوم السقيفة منا
امير ومنكم امير منعهم ابو بكر رضي الله عنه بعدم كونهم من قريش
ولم ينكر عليه احد من الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين فكان
اجماعا واحتج من لم يشترط النسب المذكور بالمنقول
والمعقول اما المنقول فقوله عليه الصلاة والسلام اطيعوا
ولو امر عليكم عبد حبشي اجدع واجيب بان ذلك في غير الامام
من الحكام جمعا بين الادلة وبان ذكره على طريق المبالغة
بالفرض والتقدير ويدل له الاجماع على عدم صحة ولاية العبد
واما المعقول فهو انه لا عبرة بالنسب في القيام بمصالح

الملك والدين بل بالعلم والتقوى والنصرة في الامور والجراة بالمصالح
والغوة على الاهواء ما اشبه ذلك واجب بالمنع ولا اشكال ان لشرف
الانساب وعظم قدرها في النفوس اثرا تاما في اجتماع الآراء
وتالف الاهواء وبذل الطاعة والانقياد واظهار اثار الاعتقاد
ولهذا شاع في الاعصار ان يكون الملك والسلطنة في قبيلة مخصوصة
واهل بيت معين حتى يرى الانتقال عنه من المطلوب الغلبية
والاتفاقات العجيبة ولا البق بذلك من قريش الذين هم اشرف
الناس نسبا وقد اختص عليهم في ختم الرسالة وانتشرت
منهم الشريعة الباقية الى يوم القيامة واما اذا لم يوجد
من قريش من يصلح لذلك او لم يقتدر على نصبه لاستيلاء اهل
الباطل وشوكة الظلمة وارباب الضلالة فلا كلام في جواز تقلد
القضاء وتنفيذ الاحكام واقامة الحدود وجميع ما يتعلق
بالامام من كل ذي شوكة كما اذا كان الامام القرشي فاسقا او جائرا
او جاهلا فضلا من ان لا يكون مجتهدا وبالجملة مبنى ما ذكر في باب
الامامة من تلك الشروط والاوصاف محمول على الاختيار والاقتدار
واما عند العجز والاضطرار واستيلاء ~~الجهلة~~ الظلمة والفجار
وتسلط الجبابرة الاشرار فقد صارت الرياسة الدنيوية تغلبية
وتنبني عليها الاحكام الدينية المنوطة بالامام ضرورة فلم
يعتبر عدم العلم والعدالة وساير الشروط اذ الضرورات
تبيح المحظورات والى الله المشتكى وما من زمان الا
والذي بعده شر منه ومن شروطه عند المالكية ان يكون سميعا
بصيرا ناطقا ابتداء ودواما فان فقدت او شيء منها مضى
حكم فاقدها واستحق العزل ان قدرنا على ذلك كالقاضي حتى اذا

نروي

نروي ان من شروط الامام ان يكون سليم الاطراف واما
حديث اسمع واطع وان كان عبدا مجدع الاطراف
فمحمول على من قهر الناس بشوكته او على نايب فوض
له الامام امرا من الامور او ندبه لاستيفا بعض الحقوق
كجباية الخراج ونحوه لابن عرفة والمازري تنبيه
في قوله نصب امام عدل مباحث الاول يفهم من
نصب امام على الاعراب السابق ان يكون مستجمعا لشروط
الامامة الصالح لها شرعا لا يصير بمجرد تلك الصلاحية
اماما وهذا مما اتفق عليه الامة بل لابد من امر
اخر به تنعقد امامته وقد ذكر طرق منها متفق عليه
ومنها مختلف فيه فالمتفق عليه النص من الله تعالى
كيا داود انا جعلناك خليفة في الارض والنص من الرسول
والنص من الامام السابق فان هذه مجمع على انعقاد
الامامة بواحد منها والمختلف فيه المردود الدعوة
بل ببيان الظلمة من هو اهل للامامة ويامر بالمعروف
وينهى عن المنكر ويدعو الى اتباعه قال به قيل الصالحية
من الزيدية ذاهبين الى ان كل فاطمي خرج شاهرا
لسيفه داعيا الى سبيل ربه فهو امام ولم يوافقهم على
ذلك الا الجبائي وفيه مناقشة تعلم من الاصل والمختلف
فيه المقبول عندنا وعند المعتزلة والخوارج والصالحية
خلافا للشيعة القائلين لا طريق لها الا النص هو

اختيار اهل الحل والعقد وبيعتهم من غير ان يشترط اجماعهم
على ذلك ولا عدد معدود بل تنعقد بعقد واحد منهم ولهذا
لم يتوقف ابو بكر رضي الله عنه الى انتشار الاخبار في الاقطار
ولم ينكر عليه احد وقال عمر رضي الله عنه لابي عبيدة ابسط
يدك ابايعك فقال اتقول هذا وابو بكر حاضر فبايع
ابا بكر رضي الله عنهم وهو مذهب الاشعري الا انه يشترط
ان يكون العقد بمحضر من الشهود لئلا يدعي احد انه عقد عقدا
سرا متقدما على هذا العقد وذهب اكثر المعتزلة الى
اشتراط عدد خمسة ممن يصلح للامامة اخذا من الشورى
وعلى العمل ببيعة الواحد بشرط الاشهاد انطوت الاعصار
بعد الصحابة ايضا الى وقتنا هذا وقضية كلام بعضهم
عدم اشتراط البينة وحينئذ اذا اتفق عدد ممن يدعي
البيعة في بلد او بلاد بحضرة المتقدم فيتقدم ويوخر الاخر
ويحكم عليه بانه من البغاة فيقاتل الى ان يفيء الى امر الله
فان لم يعلم المتقدم من غيره او علم التقارن في العقد وجب
ابطال الجميع واستئناف العقد لمن وقع عليه الاختيار
قلنا المختار الاقتراع عند المالكية لتعيين من يكون اماما
في الصورتين ويدل لنا على كون البيعة والاختيار
طريقا ان الطريق اما النص او الاختيار والنص منتف قرأتها ٢
في حق ابي بكر رضي الله تعالى عنه مع كونه اماما بالاجماع
وكذا في حق علي رضي الله عنه عند التحقيق وايضا اشتغل
الصحابة

الصحابة رضي الله عنهم بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم وبعد قتل
عثمان رضي الله عنه باختيار الامام وعقد البيعة من غير
نكير فكان اجماعا على كونه طريقا ولا عبرة بمخالفة الشيعة
في ذلك وقد بينا الجواب عما تمسكوا به في الاصل الثاني
يفهم من تعليق وجوب النصب بالعدالة ان من انتفت
عنه لا يجب نصبه لكن فيه اجمال اذ هو يحرم النصب
كما يفهم منه ان مدار وجوب النصب على من وجدت فيه
هذه الاهلية من غير نظر الى الشخص ولا الى اب ولا قبيلة
غير ما مر ففيه رد على الجارودية من الزيدية في قولهم
الامامة شورى في اولاد الحسن والحسين فكل فاطمي خرج
بالسيف داعيا الى الحق وكان عالما بامور الدين شجاعا فهو
امام تجب طاعته فلذا جوزوا انعقاد الائمة في مختلف
الاقطار وهو خلاف الاجماع المنعقد من السلف قبل
ظهورهم وكذلك ايضا جعلوا الدعوة طريقا لثبوت الامامة
الثالث ربما يفهم منه ان العدالة كافية في استحقاق اهلية
الامامة مع انه يشترط شروط كثيرة كما اشرنا اليه والعذر
ان بحث المتكلم على الامامة انما هو من حيث طريق وجوبها
هل هو الشرع او العقل وما خرج عن هذا فراجع الى الفروع
فلا ضرر في عدم التعرض لما ذكر اذ ليس بحثه من تلك الحيثية
كما لم يتعين كون الوجوب كفائيا او عينيا والله اعلم فقوله
بالشرع متعلق بواجب وهو المقصود بالافادة اولا
وبالذات وما سواه ثانيا وبالعرض يعني ان وجوب نصب

الامام علي الامة طريقه الشرع عندنا لوجوه اقواها وهو
اولها ان الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين اجمعوا عليه
بعد موته صلي الله عليه وسلم حتي جعلوه اهم من دفنه عليه
السلام ومن سائر الواجبات ثم تبعهم باقي الامة في كل
زمان علي ذلك عقب موت السلطان اذ قد ثبت ان ابا بكر
رضي الله عنه خطب بعد موته صلي الله عليه وسلم فقال يا ايها
الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان
يعبد رب محمد فانه حي لا يموت ولا بد لهذا الامر ممن
يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله فتبادروا
من كل جانب وقالوا صدقت ولكنا ننظر في هذا الامر
ولم يقل احد منهم انه لا حاجة بنا الي الامام قاطبة
بل مع انهم اختلفوا في تعيين من يصلح خليفة وذلك لا يقدح
في اتفاقهم علي وجوب نصبه في الجملة لا يقال لا بد في
كل اجماع من مستند كما تقرر في الاصول ولو كان لهذا
الاجماع مستند لنقل بالتواتر لتوفر الدواعي علي نقله
كذلك فاذ لم يرد لذلك كان امارة البطلان لانا نقول
لعله استغني عن نقله كذلك بنقل الاجماع اذ الواجب
كون المستند ثابتا في نفس الامر وحينئذ فلا توفر
الدواعي علي نقله او لعل مستنده كان من قبيل
ما لا يمكن نقله لكونه كان من قرائن الاحوال التي
لا يمكن معرفتها الا بالمشاهدة والعيان ممن كان
في زمن النبي صلي الله عليه وسلم وثانيها ان الشارع

امر

يعني خطبة ابي بكر بعد موت النبي صلي الله عليه وسلم

امر باقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد
وكثير من الامور المتعلقة بحفظ النظام وحماية بيضة
الاسلام مما لا يتم الا بالامام وما لا يتم الواجب المطلق
الا به وكان مقدورا فهو واجب علي ما تقرر في الاصول
لا يقال الامر باقامة الحدود كقطع السارق مثلا ان كان
مشروطا بوجود الامام لم يبق مطلقا فلم يستلزم وجوبه
كالامر بالزكاة بالنسبة الي تحصيل النصاب وان لم يكن
مشروطا فظاهر لانا نقول فرق بين تقييد الوجوب
وتقييد الواجب وههنا الوجوب مطلق اي لم يتقيد
ولم يشترط بوجود الامام والواجب اعني المامور
به مشروط وموقوف عليه كوجوب الصلاة المشروطة
بالطهارة واما في الزكاة فالوجوب مشروط بحصول
النصاب حتي اذا انتفي فلا وجوب وثالثها ان في نصب
الامام دفع ضرر مظنون وكل ضرر مظنون دفعه واجب
علي العباد اذا قدروا عليه اجماعا بيان دفع ذلك الضرر
بنصب الامام انا نعلم علما يقارب الضرورة ان مقصود الشارع
فيما شرع من المعاملات والمناكحات والجهاد والحدود
والمقاصات واظهار شعار الشرع في الاعياد والجمعات
انما هو مصالح عائدة الي الخلق معاشا ومعادا وذلك المقصود
لا يتم الا بامام يكون من قبل الشارع يرجعون اليه فيما يعن
لهم فانهم مع اختلاف الاهواء وتشتت الآراء وما بينهم
من الشحناء فلا ينقاد بعضهم لبعض فيفضي ذلك الي التنازع

والمناكحات

والنوائب در بادي الي هلاككم جميعا ويشهد له التجربة
والفتن القائمة عند موت الولاة الي نصب اخر بحيث لو تمادي
لتعطلت المعايش وصار كل احد مشغولا لحفظ ماله ونفسه
تحت قايم سفيه وذلك يودي الي رفع الدين وهلاك جميع المسلمين
ففي نصب الامام دفع مضرة لا يتصور اعظم منها بل نقول
نصب الامام من اتم مصالح المومنين واعظم مقاصد الدين
لحكمة الايجاب السمعي وعورض بما بيناه مع جوابه في
الاصل كما بيننا معارضات الوجوب باجوبتها فيه ايضا
فان قيل لو وجب نصب الامام لزم اطباق الامة في اكثر
الاعصار علي ترك الواجب لانتفاء الامام المتصف بما يجب
من الصفات سيما بعد انقضاء الدولة العباسية ولقوله
عليه السلام الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا ثم ٢
وقد تم ذلك بخلافة علي وابنه رضي الله تعالي عنهما فمعاوية
ومن بعده ملوك وامرا لا ايمة ولا خلفا واللازم منتف
لان ترك الواجب معصية وضلالة والامة لا تجتمع علي
الضلالة قلنا انما يلزم ذلك لو تركوا ما كلفوا به
عن قدرة واختيار واما اذا تركوه عن عجز واضطرار والحديث
مع انه من باب الاحاد محتمل للصرف الي الخلافة الكاملة
التي علي قانون النبوة كما مر في مباحث التفضيل قال
السعد وههنا بحث اخر وهو انه اذا لم يوجد امام علي
شرايطه وبايع طايفة من اهل الحل والعقد قرشيا فيه
بعض الشرايط من غير نفاذ لاحكامه وطاعة من العامة
لاوامره وشوكة بها يتصرف في مصالح العباد ويقتدر

علي العزل

علي العزل والنصب لمن اراد هل يكون ذلك اثباتا بالواجب
وهل يجب علي ذوي الشوكة العظيمة من ملوك الاطراف
المتصفين بحسن السياسة والعدل والانصاف ان يفوضوا
الامر اليه بالكلية ويكونوا له كسائر الرعية انتهي قلت
ربما يقال حيث قدموا قرشيا وانقادوا له مع خبر
اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم فاقتضيا بوجوب
التفويض اليه وقصر التصرف عليه وتكون تلك الملوك معينة
علي نفاذ احكامه كما هو الواجب علينا من ايمة العدل
الجامعين للشروط والله اعلم وفوقه فاعلم تتمة وتكميل
ولما خالف الحكم المذكور الجاحظ والخياط والكعبي وابو
الحسين البصري فقالوا بوجوب نصب الامام علي الامة
بالعقل اشار للرد لمذهبهم بقوله لا واجب نصبه علينا
بحكم العقل خلافا لمن ذكر حيث قالوا به محتجين بان
اصل دفع المضرة الثابتة واجب بحكم العقل قطعا فكذلك
المضرة المظنونة يجب رفعها وذلك لان الجزئيات المظنونة
المندرجة تحت اصل قطعي الحكم يجب اندراجها في ذلك الحكم
قطعا اذ كل من عرف ان اكل الطعام المسموم قاتل يجب
اجتنابه ثم ظن ان هذا الطعام مسموم وجب عليه
بحكم العقل الصريح اجتنابه وكذا كل من علم ان الحايط الساقط
لا يجوز الوقوف تحته ثم ظن ان هذا الحايط يسقط فالعقل
الصريح يقضي بوجوب ان لا يقف تحته والجواب منع حكم
العقل بالوجوب الشرعي واخواته بل هي لا تستفاد الا من الشرع
واما الوجوب الذي قضي به العقل في هذه المواضع وامثالها

فاما هو بمعنى كونه من مقتضيات العقول والعادات وملايماتها
والكلام ليس فيهما بل في الوجوب بمعنى استحقاق تاركه الذم
والعقاب في حكم الله تعالى فهو ممنوع هنا كما علمت واحتج
هولا على عدم وجوب نصب الامام على الله تعالى بانه لو وجب
على الله تعالى لما خلا زمان من الازمنة من امام ظاهر قاهر
جامع لشروط الامامة قامع لرسوم الضلالة قايم بحماية
بيضة الاسلام واقامة الحدود وتنفيذ الاحكام واللازم
ظاهر الانتفا فكذا الملزوم واما حجتنا نحن على ذلك وعلى
عدم وجوبه علينا عقلا فهو ما تقرر من بطلان اصل الحسن
والقبيح العقليين حسب ما مر ولما ادرج مباحث
الامامة في الكلام خشي ان يتوهم انها من مباحثه فدفع
توهم ذلك بقوله على طريق الاستيناف فنصب الامام
الواجب على الامة ليس ركنا من اركان الايمان او الاسلام
بحيث يجب ان يعتقد لاندراجه في حقيقة الدين
الواجب اعتقاد حقيقته والتدين به ظاهرا وباطنا
بل هو من باب العمليات الفرعية وكل ما هو كذلك لا يخل تركه
بالايمان ولا يقدح عدم اعتقاد حقيقته في عقيدة الانسان
بحيث يخرج الى الكفر من الايمان واما وجوبه فهو مما لا يعلم
من الدين بالضرورة ولم ينقل بالتواتر مع الاجماع عليه ولو سلم
فعدم اعتقاده لا يرفع اصلا من اصول الشريعة المجمع
عليها ولما كانت الطاعة لولاة الامور واجبة
خصوصا الامام الاعظم اشار الى ذلك بقوله واطع الامام
ولو متغلبا خشية الفتنة ولا تنزع يدك ايها المكلف

ولو انثى

ولو انثى او عبدا اي لا تخرج عن امتثال امره الجازم
او الذي لم يعلم وجهه تغليبا لجانب الحظر على جانب الاباحة
واشار بنعت الامر بقوله مبين اي البين الواضح على
امتثاله وجواز ارتكابه الى كونه غير معصية مجمع عليها
ففي النصيحة يجب طاعة الامام فيما يامر به ان لم يامر
بمحرم مجمع عليه انتهى وهو خير من قول بعضهم ان
امر بمباح وجب وان امر بمكروه فقولان ثم
الطاعة فيما ذكر متى وحيث كانت بالظاهر والباطن
فان كانت بالظاهر فقط عصى المامور والاصل في هذا
كله قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي
الامر منكم اذ هم امرا الحق العالمون العاملون الامرون
بالمعروف والناهون عن المنكر وفي الحديث من اطاع
اميري فقد اطاعني ومن عصى اميري فقد عصاني وفيه
ايضا من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية
وفيه ايضا من فارق الجماعة شبرا مات ميتة جاهلية
وهذا اجماع اذ بهم تستقيم الاحكام وتحقن الدما
وتحفظ الفروج وتسكن الفتن وسكت عن النهي لانه
عين الامر ولعله بالمقايسة او هو كناية عن الطاقة
ولو بجعل بمعنى الشان لم يبعد كل البعد والحق ان نواب
الامام كالامام فيما ذكر كما انه اذا امر بمعصية مجمع
عليها لا تجوز طاعته لحديث لا طاعة لمخلوق في
معصية الخالق وكذا الحديث انما الطاعة في المعروف
قال القرطبي انما للحصر ويعني به ما ليس بمنكر ولا معصية

بيان ان نواب الامام كالامام

فتدخل فيه الطاعات الواجبة والمندوبة والامور الجايزة
شرعا فلو امر بجايز صارت طاعته فيه واجبة وامتنعت
مخالفته فلو امر بما زجر الشرع عنه زجر تنزيه لا تحريم
فهذا مشكل والاظهر جواز المخالفة تمسكا بقوله انما
الطاعة في المعروف وهذا ليس بمعروف الا ان يخاف على
نفسه منه فله ان يمتثل انتهى وما ذكره في المكروه
احد القولين المشار اليهما فيما مر والحق وجوب
الامتثال ان لم يجمع على كراهته ويظهر انه محل كلام القرطبي
فتدبره تنبيه من لا يسعه المخالفة لا حكم لفعله
ووجوه الاكراه مبينة علمه بالفقه ولخصنا منها مهمها
بالاصل والظاهر ان المكره لا يجوز له المخالفة ولا القيام
على المكره ان كانت مفسدة ما اكره عليه دون مفسدة القيام
وقال الطرطوشي في حديث ابي داود سيأتيكم ركيب
مبغضون يطلبون منكم ما لا يجب عليكم فاذا سالوا ذلك فاعطوهم
ولا تسبوهم ولتتوقوا لهم هذا حديث عظيم الموقع في هذا
الباب فيدفع لهم ما طلبوا من الظلم ولا ننازعهم فيه وتكف
الشناعة عنهم انتهى وفي التمهيد لابن عبد البر ذهبت
طائفة من المعتزلة وعامة الخوارج الى جواز منازعة الجاير
قال واما اهل الحق وهم اهل السنة فقالوا الصبر على طاعة
الجاير اولى والاصول والعقل والدين تشهد بان اعظم
المكروهين اولاهما بالترك انتهى واعلم ان نهي
الجاير بلطف ونصحه وارشاده الى الحق واجب على كل

من تمكن

من تمكن من ذلك عند ظن اوتوهم افادته ولا يجوز الدعاء على
الامير جهرا لما يجلب من الفتن الشديدة بل المطلوب الدعا
لهم والاستغفار اللهم نسال الله ان يصلحنا ويصلحهم ثم استثني
من وجوب طاعة امره الواجب الامتثال على طريق الانقطاع
فقال الا اي لكن ان امر بمعصية ما او خصوصا ان قام
كفر صريح او ضمني فلا تطعه ايها المامور لامتناع
طاعته فيه لمن امر الا ان تحقق القتل فيسوغ لك ان تاتي
بصورة ما امرك به بظاهرك مع امتناعك عن اعتقاد
حقيقته بباطنك لقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن
بالايمان وحيث لم تخف في الغرض المذكور وانت قادر
على مخالفته فانبذن بتشديد نون التوكيد اي اطرحن
عهده اي بيعته جهرة لكفره الموجب لانخلاعه عن
استحقاق التوفية له اذ لم يجعل الله للكافرين على المومنين
سبيلا والافسق المسلم من مكره وشره الجار الى العذاب
المخلد والوبال المويد وجعلنا الاستثنا منقطعا اندفع
ما يقال ان النظم يقتضي جواز طاعته في محرم مجمع عليه
ليس بكفر والله اعلم وقوله فالله يكفينا اذاه وحده
جملة انشائية دعائية جي بها تتمة وتكميلا وكان حقا
علينا نصر المومنين بسائر انواع الفسوق والمعاصي
التي يرتكبها الامام غير هذا الكفر الذي يلزمه واجري
التزامه تفرعه واتصافه به لا يباح لنا اي لا يجوز ولا يحل
لنا صرفه عن الامامة وخلعه منها بنبذ عهده وطرحه
لا سرا ولا جهرا والجار والمجرور متعلق بصرف او يباح

قد وحده اي لانه هو الذي ناصيته بيد قدرته

مقدم عليه للضرورة وبما قررناه علمت اشتمال النظم
علي قول المازري كما نقله عنه ابن عرفة في شامله ومن
ثبتت امامته وجبت طاعته واتباعه في اجتهاده ومذهبه
فيما ليس بمعصية فان تغيرت حاله بكفر واضح خلع
وبدعة من الاعتزال فان دعي اليها لم يطع فان قاتل
قوتل وان لم يدع اليها فعلي تكفيره يخلع وعلي تفسيقه
في خلعه ان امكن دون اراقة دما وكشف حرم مذهبان
الاول خلعه وان تغيرت بفسق كالزني وشرب الخمر
فان قدر علي خلعه بدون سفك دما ولا كشف محرم ففي
وجوبه قولي الشيخ وثانيهما مع كثير من اهل السنة والقاضي
مستندا بالاحاديث قلت وهو قول ابن عمر في عدم
الخروج من ولاية يزيد في جيش الحرة حسب ما ذكره مسلم
في صحيحه والاول قول عبد الله بن الزبير في القصة علي ما ذكره
المرجوني النقي وعلمت ايضا صحة تمشيته علي القول
الثاني من قول الاشعري انه ينفسق بمثل شرب الخمر وفي
شرح المقاصد ينحل عقد الامامة بما يزول به مقصود الامامة
كالردة والعياذ بالله والجنون المطبق وصيرورته
الامام اسيرا لا يرجي خلاصه وكذا بالمرض الذي ينسيه
العلوم وبالعمي والصمم والخرس وكذا بخلعه نفسه
لعجزه عن القيام بمصالح المسلمين وان لم يكن ظاهرا بل
استشعره من نفسه وعليه يحمل خلع الحسن رضي الله عنه
نفسه واما خلعه نفسه بلا سبب ففيه خلاف وكذا في

انعزاله

انعزاله بالفسق والاكثرون علي انه لا ينعزل وهو المختار
من مذهب الشافعي وابي حنيفة رضي الله عنهما وعن
محمد روايتان ويستحق العزل بالاتفاق قلت وهو
الاصح ايضا من مذهب مالك وههنا تلخيصات
مهمات الاول اختلف فيما يكون به الامام اماما وذلك
ثلاث طرق احدها النص من الامام السابق علي الامام
اللاحق وفيه خلاف والحق اعتباره وممن قال به الحنابلة
وجماعة من اصحاب الحديث والحسن البصري وبكر ابن اخت
عبد الواحد واصحابه وطايفة من الخوارج وثانيها
ان يعين الامام جماعة ويجعل الاختيار لاهل الحل والعقد
في واحد منها كما فعل عمر بالصحابة رضي الله عنهم وثالثها
تعيين اهل الحل والعقد من يصلح لها فان جماعة المسلمين
في مصر من الامصار المسلمين اذا مات امامهم ولم يكن لهم
امام ولا استخلف احدا واقاموا اماما لانفسهم اجتمعوا
عليه ورضوه وجب علي كل من كان خلفهم وامامهم من
المسلمين في الافاق يلزمه الدخول في طاعة ذلك الامام
اذا لم يكن معلنا بالفسق والفساد لانها دعوة تجب اجابتها
ولا يسع احدا التخلف عنها لما في اقامة امامين من اختلاف
الكلمة وفساد ذات البين قال رسول الله صلي الله عليه وسلم
ثلاث لا يغل عليهن قلب مومن اخلاص العمل لله ولزوم
الجماعة وناصحة ولاة الامر فان دعوة المسلمين من ورايهم
محيطة الثاني فان عقدها واحد من اهل الحل
والعقد فذلك ثابت ويلزم الغير فعله خلافا لبعض الناس

حيث قال لا ينعقد الا بجماعة من اهل الحل والعقد ودليلنا
ان عمر رضي الله عنه عقد البيعة لابي بكر ولم ينكر احد من الصحابة
ذلك ولانه عقد فوجب ان لا يفتقر الى عدد يعقدونه
كسائر العقود قال الامام ابو المعالي من انعقدت له الامامة
بعقد واحد فقد لزمت ولا يجوز خلعه من غير حدث وتغير
امر قال وهذا مجمع عليه الثالث فان تغلب من له اهلية
الامامة واخذها بالقهر والغلبة فقد قيل ان ذلك
يكون طريقا رابعا وقد سئل سهل بن عبد الله التستري
ما يجب علينا لمن غلب على بلادنا وهو امام قال تجيبه
وتؤدي اليه ما يطالبك به من حقه وتنكر فعاله ولا
تفر منه واذا ائتمنك على سر من امر الدين لم تفشه
وقال ابن خويز منداد ولو وثب على الامر من يصلح
له من غير مشورة ولا اختيار وبايع له الناس تمت
له البيعة الرابع اختلف في وجوب الاشهاد على
عقد الامامة فقال بعض اصحابنا انه لا يفتقر الى الاشهاد
لان وجوبه لا يثبت الا بسمع قاطع وليس هاهنا سمع قاطع
يدل على ايجاب الشهادة ومنهم من قال يفتقر الى شهود
فمن قال بهذا احتج بان قال لو لم تعقد فيه الشهادة ادى
الى ان يدعي كل مدع انه عقد له سرا ويودي الى الهرج والفتنة
فوجب ان تكون الشهادة معتبرة ويكفي فيها شاهدان خلافا للجبائي
حيث قال باعتبار اربعة شهود وعاقد ومعقود له لان عمر حيث
جعلها شورى في ستة دل على ذلك ودليلنا انه لا خلاف بيننا وبينه
ان شهادة الاثنين معتبرة وما زاد مختلف فيه ولم يدل عليه الدليل

فيجب

فيجب ان لا يعتبر انتهى من كلام القرطبي والحق ان جميع الولايات
الشرعية تثبت بالسماع كما هو مشهور المذهب الخامس
اذا انتصب الامام عدلا ثم فسق بعد ابرام العقد فقال الجمهور
انه تنفسخ امامته وينخلع بالفسق الظاهر المعلوم لانه قد ثبت
ان الامام انما يقام لاقامة الحدود واستيفاء الحقوق وحفظ اموال
الايتام والمجانين والنظر في امورهم الى غير ذلك مما تقدم وما
فيه من الفسق يقعده عن القيام بهذه الامور والنهوض بها
فلو جوزنا ان يكون فاسقا ادى الى ابطال ما اقيم لاجله الا ترى في
الابتداء انما لم يجز ان يعقد للفاسق لاجل انه يودي الى ابطال ما اقيم
له وكذلك هذا مثله وقال اخرون لا ينخلع الا بالكفر وبترك
اقامة الصلاة او بترك الدعاء اليها او شيء من الشريعة لقوله عليه
الصلاة والسلام في حديث عبادة وان لا ننازع الامر اهله الا ان تروا
كفرا بواحا عندكم من الله فيه برهان وفي حديث بن مالك الا ما اقاموا
فيكم الصلاة الحديث اخرجه مسلم وعن ام سلمة عن النبي صلى الله
عليه وسلم قال انه يستعمل عليكم امراء فتعرفون وتنكرون فمن كره فقد برئ
ومن انكر فقد سلم ولكن من رضي وتابع قالوا افلا نقاتلهم
قال لا ما صلوا اي من كره بقلبه وانكر بقلبه اخرجه ايضا مسلم
السادس يجب على الامام ان يخلع نفسه اذا وجد في نفسه نقصا
يوثر في الامامة فاما اذا لم يجد نقصا فهل له ان يعزل نفسه ويعقدها
لغيره اختلف الناس فيه فمنهم من قال ليس له ان يعزلها يفعل ذلك
والدليل على ان الامام اذا عزل نفسه انعزل قول ابي بكر الصديق رضي
الله عنه اقيلوني اقيلوني وقول الصحابة لا نقيلك ولا نستقيلك قدمك
رسول الله صلى الله عليه وسلم لديننا فمن ذا يؤخرك رضيك رسول الله صلى الله

وعـ
على ان الولايات الشرعية
تثبت بالسماع

عليه وسلم لدينا افلا نرضاك فلو لم يكن له ان يفعل ذلك لانكرت الصحابة
ذلك عليه ولقامت له ليس لك ان تقول هذا وليس لك ان تفعله فلما
اقرت الصحابة علي ذلك علم ان للامام ان يفعل ذلك ولان الامام ناظر للغير
فيجب ان يكون حكمه حكم الحاكم والوكيل اذا عزل نفسه فان الامام هو وكيل
الامة ونايب عنها ولما اتفق علي ان الوكيل والحاكم وجميع من ناب عن
غيره في شي له ان يعزل نفسه كذلك الامام يجب ان يكون مثله والله
اعلم السابع اذا انعقدت الامامة باتفاق اهل الحل والعقد
او واحد علي ما تقدم وجب علي الناس كافة مبايعته علي السمع والطاعة
واقامة كتاب الله وسنة رسوله صلي الله عليه وسلم ومن تابي عن البيعة
لعذر عذر ومن تابي لغير عذر جبر وقهر لئلا تفترق كلمة المسلمين
واذا بويع لخليفتين فاقتلوا الاخر منهما رواه ابو سعيد الخدري
اخرجه مسلم وفي حديث عبد الله بن عمرو عن النبي صلي الله عليه
وسلم انه سمعه يقول من بايع اماما فاعطاه صفقة يده وثمرة قلبه
فليطعه ان استطاع فان جا اخر ينازعه فاضربوا عنق الاخر رواه
مسلم ايضا وعن حديث عرفجة فاضربوه بالسيف كاينا من كان
وهذا ادل دليل علي منع اقامة امامين ولان ذلك يودي الي النفاق
والمخالفة والشقاق وحدوث الفتن وزوال النعم لكن ان تباعدت
الاقطار وتباينت كالاندلس وخراسان جاز ذلك علي ما ياتي
بيانه ان شا الله تعالي الثامن لو خرج خارجي علي امام معروف
العدالة وجب علي الناس جهاده فان كان الامام فاسقا والخارجي
مظهر للعدل لم ينبغ للناس ان يسرعوا الي نصرة الخارجي حتي يتبين
امره فيما يظهر من العدل او تتفق كلمة الجماعة علي خلع الاول
وذلك ان كل من طلب هذا الامر اظهر من نفسه الصلاح حتي اذا تمكن
رجع

رجع الي عادته من خلاف ما اظهر التاسع فاما اقامة
امامين او ثلاثة في عصر واحد وبلد واحد فلا يجوز اجماعا
لما ذكرناه قاله الامام ابو المعالي ذهب اصحابنا
الي منع عقد الامامة لشخصين في طرفي العالم ثم قالوا اذا
اتفق عقد الامامة لشخصين نزل ذلك منزلة تزويج
وليين امراة واحدة من زوجين من غير ان يشعر
احدهما بعقد الاخر قال والذي عندي فيه ان عقد
الامامة لشخصين في صقع واحد متضايق الخطط
والمخاليف غير جايز وقد حصل الاجماع عليه فاما اذا
بعد المدى وتخلل بين الامامين شسوع النوى فللاحتمال
في ذلك مجال وهو خارج عن القواعد وكان الاستاذ
ابو اسحاق يجوزه ذلك في اقليمين متباعدين غير التباعد
لئلا تتعطل حقوق الناس واحكامهم وذهبت الكرامية
الي جواز نصب امامين من غير تفصيل ويلزمهم اجازة
ذلك في بلد واحد وصاروا الي ان عليا ومعاوية كانا امامين
قالوا واذا كانا اثنين في بلدين او ناحيتين كان كل واحد منهما
اقوم بما في يديه واضبط لما يليه ولانه لما جاز بعثة نبيين
في عصر واحد ولم يؤد ذلك الي ابطال النبوة كانت الامامة
اولي ولا يؤدي ذلك الي ابطال الامامة والجواب
ان ذلك جايز لولا منع الشرع منه لقوله فاقتلوا الاخر
منهما ولان الامة مجمعة عليه واما معاوية فلم يدع
الامامة لنفسه وانما ولاية الشام بتولية من قبله

من الايمة وممـا يدل على هذا اجماع الامة في عصرهما على ان
الامام احدهما ولا قال احدهما اني امام مخالفي امام فان
قالوا العقل لا يجيز ذلك وليس في السمع ما يمنع منه قلنـا
اقوى السمع الاجماع العاشـر للامامة كما علمنا
من شروطها وهي احد عشر شرطا الاول ان يكون من صميم
قريش لقوله صلى الله عليه وسلم الايمة من قريش وقد اختلف
في هذا الثاني ان يكون ممن يصلح ان يكون قاضيا من قضاة
المسلمين مجتهدا لا يحتاج الى غيره في الاستفتاء في الحوادث
وهذا متفق عليه الثالث ان يكون ذا خبرة وراي حصيف
بامر الحرب وتدبير الجيوش وسد الثغور وحماية البيضة
وردع الامة والانتقام من الظالم والاخذ للمظلوم الرابـع
ان يكون ممن لا تلحقه رقة في اقامة الحدود ولا فزع من ضرب
الرقاب ولا قطع الابشار والدليل على هذا كله اجماع الصحابة
رضي الله عنهم لانه لا خلاف بينهم انه لا بد ان يكون ذلك كله
مجتمعا فيه ولانه هو الذي يولي القضاة والحكام وله ان
يباشر الفصل والحكم ويتفحص امور خلفائه وقضاته
ولن يصلح لذلك كله الا من كان عالما بذلك كله قيما به
الخامس ان يكون حرا ولا خفا في اشتراط حرية الامام
واسلامه وهو السادس السابع ان يكون ذكرا سليم
الاعضا وهو الثامن واجمعوا على ان المراة لا يجوز ان تكون
اماما وان اختلفوا في جواز كونها قاضية فيما تجوز
شهادتها فيه التاسع والعاشر ان يكون بالغا عاقلا ولا خلاف

في ذلك

مطلب شروط الامام

في ذلك الحادي عشـر ان يكون عدلا لانه لا خلاف بين الامة انه
لا يجوز ان تنعقد الامامة لفاسق ويجب ان يكون من
افضلهم في العلم لقوله عليه السلام ايمتكم شفعاؤكم فانظروا
بمن تستشفعون وفي التنزيل في وصف طالوت ان الله
اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم فبدا بالعلم
ثم ذكر ما يدل على القوة وسلامة الاعضا فقوله اصطفاه
معناه اختاره وهذا يدل على شرط النسب وليس من
شرطه ان يكون معصوما من الزلل والخطايا ولا عالما
بالغيب ولا ان يكون افرس الامة ولا اشجعهم ولا ان يكون
من بني هاشم فقط دون غيرهم من قريش فان الاجماع
قد انعقد على امامة ابي بكر وعمر وعثمان وليسوا من بني
هاشم وها هنا فائـدة ايضا وهي انه يكره
تسمية حال النبي صلى الله عليه وسلم ملكا وحال غيره من الانبيا
كذلك وحال الخلفا بعده كذلك والحـق كراهة ذلك لنبيه
صلى الله عليه وسلم لقوله عليه الصلاة والسلام خيرت بين ان اكون
نبيا عبدا او نبيا ملكا فاخترت ان اكون نبيا عبدا
اجوع يوما واشبع يوما بخلاف غيره من الانبيا فقد قال
تعالى في داود وشددنا ملكه وقال عن سليمان وهب لي ملكا
لا ينبغي لاحد من بعدي وانه يكره ذلك ايضا للخلفا الاربعة
بعده لقوله عليه السلام يكون بعدي خلفا ثم يكون امرا
ثم تكون ملوك ثم جبابرة الحديث وقد بسطنا ذلك

بتعليق الفرايد هذا ملخص ما في الروض والنور للسهيلي
وابن جماعة وعامة المتكلمين والمحدثين ونص
جمهور اهل السنة من اهل الحديث والفقه والكلام انه
لا ينخلع السلطان بالظلم والفسق وتعطيل الحقوق
ولا يجب الخروج عليه بل يجب وعظه وتخويفه زاد ابو حامد
في احيائه وتضييق صدوره والى مذهب الاكثرين
اشار بقوله و الامام بعد توليته مستجمعا الشروط
الامامة التي منها العدالة ليس عند الله يعزل اى
لا يصير منعزلا لعدم عزل الله له وان استحق العزل
وعدل عن ينعزل لضرورة الوزن وكلام يعزل مفتوحة
لثقل حركة همزة أنْ مِنْ أَنْ إِلَيْنَا اي الاعلان ازيل
وصفه المصرح باشتراطه فيما مر وهو العدالة بالاضافة
عهدية وبما قررناه اندفع دعوى التكرار بين قوله وليس
يعزل الخ وبين قوله بغير هذا الخ وبين ازيل للمفعول
للعلم بفاعله وهو الله تعالى فلا يرد ان كثيرا من اوصافه
يوجب زواله بعزله كما علم مما اسلفناه عن شرح المقاصد
وغيره وفي شرح المقاصد ولا يجوز خلع الامام بلا
سبب ولو خلعوه لم تنعقد امامة من بعده وان عزل نفسه
فان كان لعجزه عن القيام بالامر انعزل وصار كموته
فينتقل الامر الى ولي العهد والا فلا انتهى وفي الاصل
مما يتعلق بالامامة مما يحتاج اليه ارباب الهمم العجب
العجاب والبحر العباب جعله الله تعالى غنية منتاب
وصيانة عن كل حسود ومرتاب ولما فرغ من مباحث
الامامة

الامامة اتبعها بما هو من ثمراتها وفوايدها وذكر الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر اذ ترتبهما عليها اتم وقيامهما
بها اولى واحق لانها مظنة الاقتدار على ردع الاشرار
وقمع الفجار وهما بالفروع اشبه ولذا ذكرا فيها انهما
كالتوبة الا انهما لما جرى الخلاف في طريق وجوبهما
عقلا والتحقا بالكلام قد ذكر فيه ايضا وهما واجبان من
فروض الكفاية من حيث الظاهر عند وجود الشروط الاتية
اذا قام بهما في كل مصر من فيه غنا سقط وجوبهما عن الباقين
قال السعد وهذا لا ينافي القول بانه فرض على الكل لان المذهب
ان فرض الكفاية فرض على الكل ويسقط بفعل البعض نعم اذا انحصر
لذلك احد تعين عليه كما انهما بالقلب متعينان على كل احد
قد بدا لم يعد زاد ذلك غاية التقرر كما في الحديث وذلك اضعف
الايمان قاله الفاكهاني في شرحه على الاربعين ولذا قيدنا بالحيثية
المذكورة زاد النووي وهما ايضا من النصيحة التي هي الدين قال
السعد والمراد بالمعروف الواجب وبالمنكر الحرام ولذا اتفق القول
بانهما واجبان مع القطع بان الامر بالمعروف المندوب ليس
بواجب بل مندوب كما يأتي في كلام الشباب قال العلامة
النووي وغيره ووجوبهما عند المعتزلة بالعقل وعندنا بالشرع
فالدليل على وجوبهما شرعا الكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب
فلقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف
وينهون عن المنكر واولئك هم المفلحون كنتم خير امة اخرجت للناس
تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر الاية واما السنة فعن
البحر حدث ولا حرج منها حديث البخاري عن النعمان ابن بشير

رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم قال مثل القايم
في حدود الله تعالى والواقع فيها كمثل قوم استهموا على سفينة
فاصاب بعضهم اعلاها وبعضهم اسفلها فكان الذين في اسفلها
اذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم فقالوا لو انا خرقنا في نصيبنا
خرقا ولم نوذ من فوقنا فان تركوهم وما ارادوا هلكوا جميعا
وان اخذوا على ايديهم نجوا جميعا القايم في حدود الله معناه المنكر
لها القايم في رفعها وازالتها فقوله والواقع فيها تفسير والحدود
ما نهى الله ورسوله عنه واستهموا اقترعوا ومنها حديث مسلم
عن ابي سعيد الخدري رضي الله عنه قال سمعت رسول الله صلى
الله عليه وسلم يقول من راى منكم منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع
فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه وذلك اضعف الايمان ومنها
حديثه ايضا عن ام سلمة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
انه يستعمل عليكم امرا تعرفونه وتنكرونه فمن كره فقد برئ
ومن انكر فقد سلم ولكن من رضي وتابع قالوا يا رسول الله
الا نقاتلهم قال لا ما قاموا فيكم الصلاة ومعناه من كره بقلبه
ولم يقدر على انكار بيد ولا لسان فقد برئ من الاثم وادى
وظيفته ومن انكر بحسب طاقته فقد سلم من المعصية ومن رضي
بفعلهم وتابعهم عليه فهو العاصي وفي الاصل فيها المهم الحسن
واما الاجماع فلان المسلمين في الصدر الاول وبعده كانوا يتواصون
بذلك ويوبخون تاركه مع الاقتدار عليه قال السعفات
استدل على نفي الوجوب بقوله تعالى لا اكراه في الدين يا ايها
الذين امنوا لا يضركم من ضل اذا اهتديتم وقوله تعالى لا اكراه
في الدين وما روي عن عايشة رضي الله عنها انها قالت

قلنا

قلنا يا رسول الله متى لا نامر بالمعروف ولا ننهى عن المنكر قال
اذا كان البخل في خياركم واذا كان الملك في رذالكم واذا كان
الادهان في كباركم واذا كان الملك في صغاركم اجيب بان
المعنى اصلحوا انفسكم باداء الواجبات وترك المعاصي وبالامر
بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يضركم بعد النهي عنادهم
واصرارهم على المعصية او لا يضر المهتدي اذا نهى ضلال
الضلال وقوله تعالى لا اكراه منسوخ باية القتال
على انه ربما ينافي في كون الامر والنهي اكراها واما
الحديث فلا يدل الا على نفي الوجوب عند فوات الشرط بلزوم
المفسدة او انتفا الفايدة فقال وامر الواجبة [illegible]
وصيغة الامر للوجوب لانه عند الاطلاق والتجرد عن
القرينة يحمل عليه اي يجب عليك شرعا بالادلة السابقة ايها
المكلف ان تامر معروف لغة في معروف ومنه خذ العفو
وامر بالعرف وسكت عن النهي عن المنكر وهو مراد الالتزام
الامر له او لانه عينه او اكتفا لشهرة تلازم وجوب الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر وتعرض للامر لشرفه ويفهم
من كلامه حيث لم يعلقه بظهور الامام رد مذهب الرافضة
المشترطين في وجوبهما ذلك قال امام الحرمين وهو اجماع قبل
ظهورهم فلا يعتد فيه بخلافهم كما يفهم من عدم تخصيص الامر
بهم عدم تقصره عليهم وهو اجماع ايضا فان المسلمين في
الصدر الاول وبعده كانوا يامرون الولاة بالمعروف وينهونهم
عن المنكر من غير نكير من احد ولا توقف على اذن فلاحاد
الامة من الرعية ان يغيروا المنكر بالفعل والقول لكن اذا انتهى

انتهي الامر الى نصب القتال وشهر السلاح رُبِطَ بالسلطان حَذَرًا
عن الفتنة واذا علق بالشروط الاتي بسطها فوجوبه علي
الحاكم اكد منه علي من دونه وعلي من يكون مصنوع اكد منه
علي من دونه ايضا ومن ضعف سقط عنه التغيير الا بالقلب
فان قلت حملك الامر علي الوجوب يخرج منه الامر بالمندوب
والنهي عن المنكر لعدم وجوبها قلت المعروف والمنكر عند
الاطلاق ينصرفان للواجب والمحرم كما قاله السعد والامدي
وفي تذكرة المسيلي في عموم التكليف بهما في الواجبات
والمحرمات والمندوبات وقصرهما علي الاوليين قولا القاضي
الامام وقال ابن بشير في كونه في المندوبات ندبا او وجوبا
قولان وعلي هذا يمكن ادراج المندوبات تحته باعتبار القول
تنبيهات الاول قال للامر بالمعروف
والنهي عن المنكر ثلاث شروط الشرط الاول ان يعلم
ما يامر به وينهي عنه فالجاهل بالحكم لا يحل له النهي عما يراه
ولا الامر به قال السعد رحمه الله قال امام الحرمين ان الحكم
الشرعي اذا استوي في ادراكه الخاص والعام ففيه للعالم وغير
العالم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واذا اختص مدركه
بالاجتهاد فليس للعوام فيه امر ولا نهي بل الامر فيه موكول
الي اهل الاجتهاد ثم ليس لمجتهد ان يعترض بالردع والزجر
علي مجتهد اخر في موضع الخلاف اذ كل مجتهد مصيب في
الفروع عندنا ومن قال ان المصيب واحد فهو غير متعين
عنده وذكر في محيط الحنفية ان للحنفي ان يحتسب علي
الشافعي في شرب المثلث والنكاح بلا ولي في اكل الضبع ومتروك
التسمية

على تلك الشروط

التسمية عمدا وللشافعي ان يحتسب علي الحنفي في شرب المثلث
والنكاح بلا ولي انتهي قلت ايضاحه قول الغزالي اذا
راينا من فعل شيئا مختلفا في تحريمه وتحليله وهو يعتقد
تحريمه انكرنا عليه لانه منتهك للحرمة من جهة اعتقاده
وان اعتقد تحليله لم ننكر عليه لانه ليس عاصيا ولانه ليس
احد القولين اولي من الاخر وهو اولي ولكن لم تتعين المفسدة
الموجبة لاباحة الانكار الا ان يكون مدرك القول بالتحليل
ضعيفا جدا ينقض قضا القاضي بمثله لبطلانه في الشرع كوطي
الجارية بالاباحة معتقدا لمذهب عطا وشارب النبيذ معتقدا
لمذهب ابي حنيفة وان لم يكن معتقدا تحليلا ولا تحريما
والمدارك في التحليل والتحريم متقاربة ارشد للترك برفق من
غير انكار وتوبيخ لانه من باب الورع المندوب والامر بالمندوبات
والنهي عن المكروهات شانها الارشاد من غير توبيخ الشرط
الثاني ان يامن من ان يودي انكاره الي منكر اكبر مثل
ان ينهي من شرب الخمر فيوول نهيه عنه الي قتل النفس ونحوه
قال القرافي هذه المسيلة قسمان تارة يكون اذا نهاه عن
منكر فعل ما هو اعظم منه في غير الناهي وتارة يفعله في الناهي
بان ينهاه عن الزنا فيقتله المنهي فالقسم الاول اتفق الناس
علي انه يحرم فيه النهي عن المنكر والقسم الثاني اختلفوا فيه
فمنهم من سواه بالاول نظرا لعظم المفسدة ومنهم من فرق وقال
هذا لا يمنع والتغرير بالنفوس مشروع في طاعة الله عز وجل
لقوله عز وجل وكاين من نبي قتل معه ربيون كثير مدحهم
بانهم قتلوا بسبب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وانهم ما وهنوا
اي جبنوا

على الشرط الثاني

قوله وكاين من نبي قتل معه ربيون كثير فما وهنوا لما اصابهم

لما اصابهم في سبيل الله وما ضعفوا وما استكانوا وهو يدل على ان
بذل النفوس في طاعة الله مامور به وقد قتل يحيى بن زكريا
صلوات الله وسلامه عليهما بسبب انه نهى عن تزويج الربيبة
وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم افضل الجهاد كلمة حق
عند سلطان جائر ومعلوم انه عرض نفسه للقتل فيحرج
الكلمة فجعله رسول الله صلى الله عليه وسلم افضل الجهاد ولم يفرق
بين كلمة وكلمة كانت في الاصول او الفروع من الكبائر
او الصغائر وقد خرج ابن الاشعث مع جمع كثير
من التابعين في قتال الحجاج وعرضوا انفسهم للقتل
وقتل منهم خلائق كثيرة بسبب ازالة ظلم الحجاج وعبد
الملك بن مروان وكان ذلك في الفروع لا في الاصول
ولم ينكر احد من العلما عليهم ذلك ولم يزل اهل الجد والعزم
من السلف الصالح على ذلك فظهر من النصوص ان
المفسدة العظمى انما تمنع عن الامر والنهي اذا كانت
من غير هذا القبيل اما هذا فلا انتهى ونحوه للشافعية
وغيرهم ولفظ السعد ومن الشروط انتفاء
مضرة ومفسدة اكبر من ذلك المنكر او مثله وهذا في حق
الوجوب دون الجواز حتى قالوا يجوز له الامر والنهي
وان ظن انه يقتل ولا ينكي نكاية بضرب ونحوه لكن
يرخص له السكوت بخلاف من يحمل وحده على المشركين
ويظن انه مقتول فانه يجوز له ذلك اذا غلب على ظنه
انه ينكي فيهم بقتل او جرح او هزيمة انتهى وفي خلاصة

انه خوف

انه خوف مفسدة مساوية مسقط للوجوب اذ لا فائدة في الامر
حينئذ ولا اعرف الآن لغيره نعم غيره صرح بان انتفا المفسدة
شرط في الجواز وذكرنا في الاصل ما يمكن به تتبع الشرط المذكور
الثالث ان يغلب على ظنه ان انكاره المنكر مزيل له وان امره
بالمعروف موثر في تحصيله كذا للقرافي وغيره وعبارة السعد
ومنها تجويز التاثير بان لا يعلم قطعا عدم التاثير لئلا يكون
عبثا واشتغالا بما لا يعني فان قيل يجب وان لم يوثر اعزازا
للدين قلنا ربما يكون ذلك اذلالا له انتهى ونحوه
قول الآمدي من شروط الوجوب ان لا ييأس من اجابته وكلا
الكلامين ظاهر في الوجوب عند ظن الافادة وشكها ووهمها
ومن نمطها قول النووي قال العلما ولا يسقط عن المكلف الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر لكونه لا يفيد في ظنه بل يجب عليه
فعله فان الذكرى تنفع المومنين وقد قدمنا ان الذي عليه
الامر والنهي لا القبول وكما قال الله عز وجل ما على الرسول
الا البلاغ انتهى قال الشهاب القرافي بعد ذكر الشروط الثلاثة
فعدم احد الشرطين الاولين يوجب التحريم وعدم الشرط الثالث
يسقط الوجوب ويبقى الجواز والندب وفيه ما عرفته تنبيه
مراتب الانكار ثلاث اقواها ان يغير بيده او بيد مأموره
واتباعه ونحو ذلك عند القدرة فان لم يقدر على ذلك
انتقل للتغيير بالقول وهي المرتبة الثانية وليكن القول
برفق لقوله عليه السلام من امر مسلما بمعروف فليكن امره ذلك
بالمعروف وقال تعالى فقولا له قولا لينا ولا تجادلوا اهل الكتاب
الا بالتي هي احسن فان عجز عن القول انتقل للمرتبة الثالثة

علي الشرط الثالث

الاول

وهي الانكار بالقلب وهي اضعفها قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من
راى منكم منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم
يستطع فبقلبه وليس وراء ذلك شيء من الايمان ويروى
وذلك اضعف الايمان اللفظ لابي داود ونحوه في الصحيح والمراد
من الايمان هنا العمل نحو وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلاتكم
لبيت المقدس فلا يرد ان المعهود انكار الكافر بيده قد يكون اقوى
الناس ايمانا فتدبره وايضاحه بالاصل الثاني

التنبيه الثاني

للولدان يامر والديه بالمعروف وينهاهما عن المنكر قال مالك رحمه الله
ويخفض لهما جناح الذل من الرحمة ولا يشترط عصيان المتلبس
بالمنكر حيث كان ملابسا لمفسدة واجبة الدفع او تاركا لمصلحة واجبة
الفعل وله امثلة كثيرة بالاصل منها امر الجاهل بمعروف لا يعرف
وجوبه ونهيه عن منكر لا يعرف تحريمه كنهي الانبياء عليهم السلام
الامم اول بعثتها ولا شك في اطباق العلماء على وجوب الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر بالقول بل هو اجماع حتى قالوا ان
امكنه ان يامر بمعروف ومن وجب عليه الجمع كمن يرى جماعة
تركوا الصلاة فيامرهم بكلمة واحدة نحو قوموا للصلاة الثالث لا يشترط

التنبيه الثالث

امر التاركين لها باقامتها صحيح

في عدم اشتراط عدالة الامر ولا اذن الامام قاله التاذلي
ولفظ السعد ثم لا يختص وجوب الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر بمن يكون ورعا لا يرتكب مثله بل من راى منكرا وهو
يرتكب مثله فعليه ان ينهى عنه لان تركه للمنكر ونهيه عنه
فرضان متميزان ليس لمن يترك احدهما ان يترك الاخر
وفي شامل ابن عرفة نقلا عن الامدي ولا يشترط عدالة المكلف
بل يجب عليه ولو كان فاسقا فيجب على متعاطي الكاس النهي
عنها

عنها للجالس لان النهي عن المنكر واجب والانكفاف عن المحرم واجب
والاخلال باحد الواجبين لا يمنع وجوب فعل الاخر ولو كان عدلا
لكان اولى لقوة غلبة الظن باجابته انتهى الرابع

التنبيه الرابع

ليس للمحتسب ان يبحث عما لم يظهر من المحرمات وان غلب على
الظن استسرار قوم بها لامارات واثار ظهرت فذلك
ضربان احدهما ان يكون ذلك في انتهاك حرمة يفوت استدراكها
مثل ان يخبره من يثق بصدقه ان رجلا خلا برجل ليقتله او بامراة
ليزني بها فيجوز له في مثل هذه الحال ان يتجسس ويقدم
على الكشف والبحث حذرا من فوات ما لا يستدرك وكذا لو عرف
في ذلك غير المحتسب من المتطوعة جاز لهم الاقدام على الكشف
والانكار الضرب الثاني ما قصر عن هذه الرتبة فلا يجوز التجسس
عليه ولا الكشف والاستار عنه فان سمع اصوات الملاهي المنكرة
من دار انكرها خارج الدار ولم يهجم عليها بالدخول لان المنكر
ظاهر فليس عليه ان يكشف عن الباطن شيئا واستتر بغرارة
او خرج او ذيل او ازار الا ان يخبره عدلان بان فيها خمرا فله
تفتيشها لا بغير شهادتهما الا ان تقوم القرائن بحمرة
الخامس قال بعض الايمة ينبغي للامر والناهي ان يكونا بصورة

التنبيه الخامس

من يتعظ منه ذلك فلا ينبغي للعالم ان يامر او ينهى وليس لابسا
عمامة او طيلسانه او ثيابه التي يتميز ويعرف بها قال
النووي في اذكاره ويجوز للامر بالمعروف والناهي عن المنكر
وكل مؤدب ان يقول لمن يخاطبه في ذلك الامر ويحك او يا ضعيف
الحال او يا قليل النظر لنفسه او يا ظالم لنفسه وما اشبه
ذلك بحيث لا يتجاوز الى الكذب ولا يكون فيه لفظ قذف

لا صريحا ولا كناية ولا تعريضا ولو كان صادقا في ذلك وانما يجوز
ما قدمناه ويكون الغرض منه التاديب والزجر ليكون الكلام
اوقع في النفس قلت وقع لابن عبد السلام الملكي ان بعض
طلبته قال كلاما فقال لا يقول هذا الا كافر وكان بمحضر من
اكابر فقهاء تونس وعلمائها فلم ينكر عليه احد السادس
لم يتعرض في النظم لشروط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
لشهرتها ولان بيانها بكتب الفروع اليق والله اعلم وقد
اتينا في الاعراض بهذا الباب على اهم المسايل وانفع الوسايل
وختمناه بباب النصيحة وفرض الكفاية وبيان ما يجتنب
فيه وفيها لكثرة الوقوع فيه فينهى عن ارتكاب النميمة
والغيبة ولذا قال واجتنب وجوبا غيبة ايها المكلف
ولو رقيقا او انثى نميمة اي ملابستها نقلا وسماعا
واعتقادا لمقتضاها تحريما وعملا به قال العلما هي نقل الكلام
الناس بعضهم الى بعض على جهة الافساد بينهم قال ابو حامد
الغزالي النميمة انما تطلق في الغالب على من ينم قول الغير
الى المقول فيه كقولك فلان يقول فيك كذا وليست النميمة
مختصة بذلك بل حدها كشف ما يكره كشفه سوا كرهه
المنقول عنه او المنقول اليه او ثالث وسوا كان الكشف بالقول
او الكتابة او الرمز او الايما او نحوها وسوا كان المنقول
من الاعمال او الاحوال وسوا كان عيبا او غيره فحقيقة
النميمة افشا السر وهتك الستر عما يكره كشفه
وينبغي للانسان ان يسكت عن كل ما يراه من احوال
الناس

التنبيه السادس

النميمه

الناس الا ما في حكايته فايدة لمسلم او دفع معصية واذا راه
يخفي مال نفسه فذكره فهو نميمة قال وكل من حملت اليه نميمة
وقيل له قال فيك فلان كذا لزمه ستة امور الاول ان لا يصدقه
لان النمام فاسق وهو مردود الخبر الثاني ان ينهاه عن ذلك
وينصحه ويقبح له فعله الثالث ان يبغضه في الله تعالى فانه
بغيض عند الله تعالى والبغض في الله واجب فيجب بغض من
يبغضه الله تعالى الرابع ان لا يظن بالمنقول عنه الغايب
السوء لقوله تعالى اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن
اثم الخامس ان لا يحمله ما حكي له على التجسس والبحث عن
تحقيق ذلك قال تعالى ولا تجسسوا السادس ان لا يرضى لنفسه
ما نهى النمام عنه فلا يحكي نميمته عنه فيقول فلان حكى لي كذا
فيصير به نماما ويكون اتيا ما نهى عنه وقد جاء
ان رجلا ذكر لعمر بن عبد العزيز رضي الله عنه رجلا بشي فقال
عمر ان شئت نظرنا في امرك فان كنت كاذبا فانت من اهل
هذه الاية هماز مشاء بنميم وان شئت عفونا عنك فقال العفو
يا امير المومنين لا اعود اليه ابدا ورفع انسان رقعة
الى الصاحب ابن عباد يحثه فيها على اخذ مال يتيم وكان مالا كثيرا
فكتب على ظهرها النميمة قبيحة ولو كانت صحيحة والميت رحمه الله
واليتيم جبره الله والمال ثمره الله والساعي لعنه الله
تنبيهات الاول قال النووي كل هذا المذكور في
النميمة اذا لم يكن فيها مصلحة شرعية فان دعت حاجة اليها
فلا منع منها وذلك كما اذا اخبره شخص بان انسانا يريد الفتك
به او باهله او بماله او اخبر الامام او من له ولاية بان انسانا

[illegible]

الفتك اي البطش

بفعل او سعي بما فيه مفسدة ونجب على صاحب الولاية الكشف عن
ذلك وازالته فكل هذا وما اشبهه ليس بحرام وقد يكون بعضه
واجبا وبعضه مستحبا على حسب المواطن الثالث النميمة محرمة
اجماعا والمذاهب متفقة على انها كبيرة والاصل في ذلك
خبر الصحيحين لا يدخل الجنة نمام وفي رواية لمسلم قتات
وهو النمام وروينا ايضا عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم مر بقبرين فقال انهما يعذبان وما يعذبان في كبير
زاد في رواية البخاري بلى انه كبير اما احدهما فكان يمشي
بالنميمة واما الاخر فكان لا يستتر من بوله قال النووي
قال العلماء معنى وما يعذبان في كبير اي كبير في زعمهما او كبير
تركه عليهما او عند الناس وان كان كبيرا عند الله وبه يبطل
توهم ان النميمة ليست من الكبائر والله اعلم تنبيه
القتات بفتح القاف وتشديد التاء المثناة من فوق قال الجوهري
وغيره يقال نم الحديث ينمه وينمه بكسر النون وضمها
والرجل نمام ونم وقته يقته بضم القاف قتا والحق
كما بلغ ان التعريف السابق لها يدل على انها مصدر او اسمه
وان جعلت بمعنى المفعول اي منماة تقع ما نقل من كلام بعض
الناس الى بعض على وجه الافساد واجتنب ايضا
غيبة كذلك وهي ذكر الانسان بما فيه مما يكره سواء
كان في بدنه او دينه او دنياه او نفسه او خلقه او خلقه
او ماله او ولده او والده او زوجه او خادمه او مملوكه او سيرته
او عمامته او ثوبه او مشيته او حركته او بشاشته او خلاعته
او عبوسته او طلاقته او غير ذلك مما يتعلق به سواء ذكرته

الغيبة

او حرفته او لونه

بلفظك

بلفظك او كتابك او اشرت اليه بعينك او يدك او راسك او نحو
ذلك اما البدن فكقولك اعمى اعرج اعمش اقرع قصير
طويل اسود اصفر واما الدين فكقولك فاسق
سارق خائن ظالم متهاون بالصلاة متساهل في النجاسات
ليس بارا بوالديه لا يضع الزكاة في مواضعها لا يجتنب الغيبة
واما الدنيا فقليل الادب متهاون بالناس لا يرى
لاحد عليه حقا كثير الكلام كثير الاكل او النوم ينام في غير
وقته يجلس في غير موضعه واما المتعلق بوالده فكقولك
ابوه فاسق او هندي او نبطي او زنجي اسكافي بزاز نخاس
نجار حداد حايك واما الخلق فكقولك سيء الخلق متكبر
مراء عجول جبار عاجز ضعيف القلب متهور عبوس خلي
الفداء ونحوه واما الثوب فواسع الكم طويل الذيل وسخ
الثوب ونحو ذلك ويقاس الباقي بما ذكرناه وقد نقل ابو
حامد الغزالي اجماع المسلمين على ان الغيبة ذكرك غيرك
بما يكره وسياتي الحديث الصحيح المصرح بذلك ولما اسلف
النووي ما تقدم قال قد ذكرنا ان الغيبة ذكر الانسان بما
يكره سواء ذكرته بلفظك او في كتابك او رمزت اليه او اشرت
اليه بعينك او يدك او راسك وضابطه كل ما افهمت به
غيرك نقصان مسلم فهو غيبة محرمة ومن ذلك المحاكاة بان
يمشي متعارجا او مطاطيا او على غير ذلك من الهيئات مريدا
حكاية هيئة من ينتقصه بذلك فكل ذلك حرام بلا خلاف
ومن ذلك اذا ذكر مصنف في كتابه شخصا بعينه في كتابه
قائلا قال فلان كذا مريدا تنقيصه والشناعة عليه فهو حرام

فان اراد بيان غلطه ليلا يقلد او بيان ضعفه في العلم
ليلا يغتر به ويقبل قوله فهذا ليس غيبة بل نصيحة واجبة
يثاب عليها اذا اراد ذلك وكذا اذا قال مصنف او غيره قال
قوم او جماعة كذا وهذا غلط او خطا او جهالة او غفلة او
نحو ذلك فليس غيبة انما الغيبة ذكر انسان بعينه او جماعة
معينين ومن الغيبة المحرمة قولك فعل كذا بعض الناس او
بعض الفقها او من يدعي العلم او بعض المفتيين او بعض من
ينتسب الى الصلاح او يدعي الزهد او بعض من مر بنا اليوم او
بعض من رايناه او نحو ذلك اذا كان المخاطب يفهمه بعينه
لحصول التفهيم ومن ذلك غيبة المتفقهين والمتعبدين فانهم
يعرضون بالغيبة تعريضا يفهم به كما يفهم بالتصريح فيقال
لاحدهم كيف حال فلان فيقول الله يصلحنا الله يغفر لنا الله
يصلحه نسال الله العافية نحمد الله الذي لم يبتلنا بالدخول
على الظلمة نعوذ بالله من الشر الله يعافينا من قلة الحيا
الله يتوب علينا وما اشبه ذلك مما يفهم منه تنقيصه فكل
ذلك غيبة محرمة وكذلك اذا قال فلان يبتلي بما ابتلينا به
كلنا او ما له حيلة في هذا كلنا نفعله وهذه امثلة والانضباط
الغيبة تفهيمك المخاطب نقص انسان كما سبق انتهى وقضيته
انه اذا ذكرت شخصا تعرفه انت دون المخاطب بما يكرهه
لو سمعه لا يكون غيبة وهو يشكل عليه تحريم الغيبة في
الخلوة دون حضور احد مع انطباق التعريف عليها وقد تعرضنا
لايضاحه بالامر الثاني من الاولى تقدم حكم
النميمة ومرتبتها واما حكم الغيبة فالحرمة بالاجماع والكتاب العزيز

ايحب

لا يحسن ذكر هفوة [illegible]
فاغتنا به نجاته بعد [illegible]
[illegible] وقد [illegible] الثاني
[illegible] فكذا [illegible] هو الاول
[illegible]

ايحب احدكم ان ياكل لحم اخيه ميتا وفي صحيح مسلم وسنن ابي داود
والترمذي والنسائي عن ابي هريرة رضي الله عنه ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم قال اتدرون ما الغيبة قالوا الله
ورسوله اعلم قال ذكرك اخاك بما يكره قيل افرايت ان كان
في اخي ما اقول قال ان كان فيه ما تقول فقد اغتبته
وان لم يكن فيه ما تقول فقد بهته قال الترمذي حديث
حسن صحيح وفي سنن ابي داود والترمذي عن عايشة رضي
الله عنها قالت قلت للنبي صلى الله عليه وسلم حسبك من صفية
كذا وكذا تعني قصيرة فقال لقد قلت كلمة لو مزجت بماء البحر
يعني لمزجته قال الترمذي حديث حسن صحيح قال النووي مزجته
خالطته مخالطة تتغير بها طعمه وريحه لشدة نتنها
وقبحها وهذا الحديث من اعظم الزواجر عن الغيبة واعظمها
وما نعلم شيا من الاحاديث يبلغ في الذم الى هذا المبلغ
وما ينطق عن الهوى واما مرتبتها فاختلف فيها
فذهب القرطبي وهو مختار المذهب الى انها كبيرة بلا خلاف
يعني في المذهب ويشملها تعريف الاكثر للكبيرة بما توعد
عليه بخصوصه ففي سنن ابي داود عن انس رضي الله تعالى عنه
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لما عرج بي الى السما مررت
باقوام لهم اظفار من نحاس يخمشون بها وجوههم وصدورهم
فقلت من هولاء يا جبريل قال هولاء الذين ياكلون لحوم
الناس ويقعون في اعراضهم واليه ذهب كثير من الشافعية
ايضا وذكر صاحب العدة منهم انها صغيرة واقره عليه الرافعي
ومن تبعه لعموم البلوى بها فقل من يسلم منها والذي جزم

به ابن حجر الهيتمي في شرح الشفا بان غيبة العالم وحامل
القرآن كبيرة واما غيبة غيرهما فصغيرة الثانية
قال النووي اعلم ان الغيبة كما يحرم على المغتاب ذكرها
يحرم على السامع استماعها واقرارها فيجب على من
سمع انسانا يبتدئ بغيبة محرمة ان ينهاه ان لم يخف
ضررا ظاهرا فان خافه وجب عليه الانكار بقلبه
ومفارقة ذلك المجلس ان تمكن من مفارقته فان قدر
على الانكار بلسانه او على قطع الغيبة بكلام اخر لزمه
ذلك فان لم يفعل عصى فان قال بلسانه اسكت وهو
يشتهي بقلبه استمراره فقال ابو حامد الغزالي ذلك
نفاق لا يخرجه عن الاثم فلا بد من كراهته بقلبه ومن
اضطر الى الامام في ذلك المجلس الذي فيه الغيبة وعجز
عن الانكار او انكر فلم يقبل منه ولم تمكنه المفارقة بطريق
من الطرق حرم عليه الاستماع والاصغا للغيبة بل
طريقه ان يذكر الله تعالى بلسانه او بقلبه او يتفكر
في امر اخر ليشتغل عن استماعها ولا يضره بعد ذلك
السماع من غير استماع واصغا في هذه الحالة المذكورة
فان تمكن بعد ذلك من المفارقة وهم مستمرون في الغيبة
ونحوها وجبت عليه المفارقة قال الله تعالى واذا رايت
الذين يخوضون في اياتنا فاعرض عنهم حتى يخوضوا في
حديث غيره واما ينسينك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى
مع القوم الظالمين الثالثة الغيبة بالقلب محرمة

كما

كما تحرم باللسان اذ سوء الظن حرام مثل القول فكما يحرم عليك
ان تحدث غيرك بمساوي انسان يحرم عليك ان تحدث نفسك
بذلك قال الله تعالى اجتنبوا كثيرا من الظن وفي الصحيحين
اياكم والظن فان الظن اكذب الحديث والمراد عقد القلب
وحكمه على غيرك بالسوء واما الخواطر وحديث
النفس اذا لم يستقر ويستمر عليه صاحبه فمعفو عنه
باتفاق العلما لانه لا اختيار له في وقوعه ولا طريق
الى الانفكاك عنه وبسطناه بالاصل الرابعة
مما يحمي من الوقوع في الغيبة ويبعث على الاقلاع عنها
ان يتذكر في النصوص الواردة في الكتاب والسنة كقوله
تعالى ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد وقوله تعالى
وتحسبونه هينا وهو عند الله عظيم وقوله صلى الله عليه وسلم
ان الرجل ليتكلم بالكلمة من سخط الله تعالى ما يلقي لها بالا
يهوي بها في جهنم سبعين خريفا ولما قال رجل للحسن
البصري انك تغتابني قال له ما بلغ قدرك عندي ان احكمك
في حسناتي وعن ابن المبارك لو كنت مغتابا باحد لاغتبت
والدي لانهما احق بحسناتي الخامسة اعلم انه ينبغي
لمن سمع غيبة مسلم ان يردها ويزجر قائلها فان لم ينزجر
بالكلام زجره بيده فان لم يستطع باليد ولا باللسان فارق
ذلك المجلس على ما مر تفصيله فان سمع غيبة شيخه او غيره
ممن له عليه حق او كان من اهل الفضل والصلاح كان الاعتنا
بما ذكرناه اكثر واحاديثها مبسوطة في السنن السادسة
وقع في كلام القرافي وابن ناجي اعتبار عدم حضور المغتاب

تقدم ورد من رد
غيبة مسلم رد الله
النار عن وجهه
يوم القيامة

في وجهه

فما رقع لحضرته مما يكرهه ليس بغيبة وان بالحضور ونقل القرافي
انه الهمز واما اللمز فهو الغيبة وقيل اللمز هو ما بالحضوره
والهمز هو الغيبة وسبلها بالاصل ورد في الاحاديث الدالة
على حرمة الغيبة ذكر الاخوة تارة والمسلم اخرى فاخذ به جمع
وقالوا لا غيبة في الكافر لانه فاسق متجاهر وسيانا ان كل من
كان كذلك لا تحرم غيبته السابعة انظر هل يشكل على اتباعهم
اعتبارهم في الغيبة ان تكون بما يكرهه المغتاب لو سمعه ذكر
من يتمدح بالفساد ويعده فخرا له في حال غيبته عن ذكر المجلس
كاعراب افريقية بالسرقة فانه لا انبساط لها عندهم الا الشجاع
او يؤخذ بظاهره ولا يكون هذا غيبة لعدم تاذيه به
عند عرضه عليه وبهذا اجزم جمع جم من شراح رسالة الكلية
تلك وهو الصواب لما بانه من ان هذا متجاهر بفسقه والله اعلم
الثامنة اطلق العلماء رضي الله عنهم ذكرها ان الغيبة وان
كانت محرمة تباح في احوال للمصلحة بل ربما وجبت والمجوز لها
غرض صحيح شرعي لا يمكن الوصول اليه الا بها وذلك ستة
امور الاول التظلم فيجوز للمظلوم ان يتظلم الى السلطان او القاضي
او غيرهما ممن له ولاية او له قدرة على انصافه من ظالمه
فيذكر ان فلانا ظلمني وفعل بي كذا واخذ لي كذا او نحو ذلك
الثاني الاستعانة على تغيير المنكر ورد العاصي الى الصواب
فيقول لمن يرجو قدرته على ازالة المنكر فلان يعمل كذا فازجره
ونحو ذلك بشرط ان يكون مقصوده التوصل الى ازالة المنكر
فان لم يقصد ذلك كان حراما الثالث الاستفتاء بان
يقول للمفتي ظلمني ابي او اخي او فلان بكذا فهل له ذلك ام لا

وما طريقي

يكون

هل يكون ذكره بذلك غيبة في حال عدم حضوره نظرا للعرف غيره او لا يكون غيبة نظرا للعرف نفسه كاعراب افريقية يتمدحون بالسرقة وقتل الانفس

في اباحة الغيبة

الاول

الثاني

الثالث

وما طريقي في الخلاص منه وتحصيل حقي ودفع الظلم عني ونحو ذلك
وكذلك قوله زوجتي تفعل كذا او زوجي يفعل كذا او نحو ذلك فهذا
جائز للحاجة ولكن الاحوط ان يقول ما تقول في رجل كان من امره
كذا او في زوجة او زوج تفعل كذا ونحو ذلك فانه يحصل به الغرض
من غير تعيين ومع ذلك فالتعيين جائز لحديث هند حيث قالت
له عليه السلام ان ابا سفيان رجل شحيح الحديث ولم ينهها عليه
السلام عن ذلك الرابع تحذير المسلمين من الشر ونصيحتهم
وذلك من وجوه منها جرح المجروحين من الرواة للحديث
والشهود والاوصياء وذلك جائز باجماع المسلمين بل واجب
للحاجة وشرط الشهاب القرافي في جرح الشهود ان يكون عند
الحكام وعند توقع الحكم بقول المجروح ولو في مستقبل الزمان اما
عند غير الحكام فيحرم لعدم الحاجة لذلك والتفكه باعراض الناس
حرام والاصل فيها العصمة كما شرط في جرح الرواة ان يكون
لطلبة العلم الحاملين ذلك لمن ينتفع به قال وهذا اوسع من
امر الشهود لانه لا يختص بالحكام بل يجوز لمن يضبطه وينقله
وان لم تعلم عين الناقل لانه يجري مجرى ضبط السنة والاحاديث
وطالب ذلك غير متعين قال ويشترط في هذين القسمين ان تكون
النية خالصة لله تعالى عز وجل في نصيحة المسلمين عند حكامهم
وفي ضبط شرائعهم اما من يحمله لاجل عداوة او تفكه بالاعراض
وجريا مع الهوى فذلك حرام وان حصلت به المصالح
عند الحكام والرواة فان المعصية قد تجر الى المصلحة كمن
قتل حربيا يظنه مسلما فانه عاص من جهة ظنه وان حصلت
المصلحة بقتل الكافر وكذلك من يريق الخمر يظنها خلا ما فانه

الرابع

[illegible]

عاص بتلبسه واندفعت المفسدة بفعله قال ويشترط الصافي
هذا القسم الاقتصار على القوادح المخلة بالشهادة او الرواية
فلا يقول هو ابن زنى ولا ابوه لاعن فيه امه الى غير ذلك من
المؤلمات التي لا تعلق لها بالشهادة او بالرواية انتهى ومنها
اذا استشارك انسان في مصاهرة او مشاركة او ايداع او معاملة
بغيره لم يجب عليك ان تذكر له ما تعلمه منه على جهة النصيحة
فان حصل الغرض بمجرد قولك لا يصلح لك معاملته او مصاهرته
او لا تفعل هذا او نحو ذلك لم تجز الزيادة بذكر المساوي وان لم
يحصل الغرض الا بالتصريح بعيبه فاذكره بصريحه وشرط
القرافي في هذا النحو ان تكون الحاجة ماسة الحجة لذلك
بان يكون المنصوح شرع في تلك المصلحة او عزم على الشروع
فيها وان لم يستشر الناصح لان النصيحة واجبة على العالم
بوجه المصلحة وان لم يسال قلت وصريح كلام القرطبي
انه اذا لم يسال كان ذلك مندوبا اليه وانتفى كلام الجزولي
انه لا يجب على من علم حال شخص سيل عنه الا ان يبين حاله الا اذا لم
يكن هناك من يعلمه او الا كان تعرضه لذلك غيبة وهو بعيد
واما قوله انه لا يكشف عن حاله في الغرض المذكور الا اذا
سيل عنه والا كان ذلك غيبة ولا يوخذ بظاهره والله اعلم
نعم شرط القرافي ان يقتصر الناصح على ذكر ما يخل بتلك المصلحة
من العيوب خاصة قال فالشرط الاول احترازا من ذكر عيوب
بعض الناس خشية ان يقع بين الناس وبينه من المخالطة
والمعاملة ما يقتضي ذلك فهذا حرام بل لا يجوز الا عند
مسيس الحاجة ولولا ذلك لا يبحث الغيبة مطلقا لان

كذا لابن الشافعي ...

غيره ...

خشية

خشية ذلك قيل يقع الكل والشرط الثاني احترازا من ان يستشار
في امر الزواج فيذكر العيوب المخلة بالشركة او المساقاة
مثلا او يستشار في السفر معه فيذكر العيوب المخلة بمصلحة
السفر والعيوب المخلة بمصلحة الزواج فالزيادة على
العيوب المخلة بما استشير فيه حرام ذكرها بل يقتصر
على ما عين له او ما يخاف الاقدام عليه انتهى ومنها
اذا رايت من يشتري عبدا مثلا معروفا بالسرقة او الزنا او الشرب
او غيرها فعليك ان تبين ذلك للمشتري ان لم يكن يعلمه ومنها
اذا رايت متفقها يتردد الى مبتدع او فاسق يأخذ العلم عنه
وخفت ان يتضرر المتفقه بذلك فعليك نصيحته ببيان
حاله ويشترط ان يقصد النصيحة خاصة وهذا مما يغلط
فيه وقد يحمل المتكلم بذلك الحسد ويلبس الشيطان عليه
ذلك ويخيل اليه انه نصيحة وشفقة فليتفطن لذلك ومنها
ما ذكره الشهاب القرافي ثم ان مذاهب ارباب البدع
والتصانيف المضلة ينبغي ان يشهر في الناس فسادها
وعيبها وانهم على غير الصواب ليحذرها الناس والضعفا
فلا يقعوا فيها وينبغي تلك المفاسد ما امكن بشرط
ان لا يتعدى فيها الصدق ولا يفترى على اهلها من الفسوق
او الفواحش ما لم يقولوه ولم يفعلوه بل يقتصر على ما فيهم
من المنفرات خاصة فلا يقال عن المبتدع انه يشرب الخمر
ولا انه يزني ولا غير ذلك مما ليس فيه قال وهذا القسم
داخل في المصلحة غير انه لا يتوقف على المشاورة ولا مقاربة
الوقوع في المفسدة ومن مات من اهل الضلال ولم يترك شيعة
مات

تعطله ولا كتبا تقرا ولا شيا يخشى من افساده بغيره فينبغي
ان يستتر بستر الله عز وجل ولا يذكر له عيب البتة
وحسابه على الله تعالى وقد قال عليه السلام اذكروا
محاسن موتاكم قال الاصل اتباع هذا الامام استثناه
صاحب الشرع ومنع من ان تكون له ولاية ولا يقوم
بها على وجهها اما بان لا يكون صالحا لها واما بان يكون
فاسقا او مغفلا ونحو ذلك فيجب ذكر ذلك لمن له عليه
ولاية عامة ليزيله ويولي من يصلح او يعلم ذلك منه
ليعامله بمقتضى حاله ولا يغتر به وان يسعى في ان يحثه
على الاستقامة او يستبدل به غيره الخامس ان يكون
مجاهرا بفسقه او بدعته كالمجاهر بشرب الخمر او مصادرة
الناس واخذ المكس وجباية الاموال ظلما وتولي
الامور الباطلة فيجوز ذكره بما يجاهر به ويحرم
ذكره بغيره من العيوب الا ان يكون لجوازه وجه اخر مما
ذكرناه هذا كلام النووي ونحوه قول القرافي
المعلن بالفسوق كقول امرئ القيس فمثلك حبلى قد
طرقت ومرضع فتجهر بالزنا في شعره فلا يضر ان يحكى
ذلك عنه لانه لا يتالم اذا سمعه بل قد يسر بتلك المخازي
فان الغيبة انما حرمت لحق المغتاب وتالمه وكذلك
من اعلن بالمكس وتظاهر بطلبه من الامراء والملوك
وفعله وتنازع فيه ابنا جنسه وكثيرين من اللصوص يفتخر

الشرط الخامس

بالسرقة

بالسرقة والاقتدار على التسور على الدور العظام والحصون
الكبار فذكر مثل هذا عن هذه الطوائف لا يحرم فانهم لا يتاذون
بسماعه بل يسرون انتهى اي القرافي اشتراط الاعلان والمجاهرة
يرده اطلاق حديث لا غيبة في فاسق الا ان تقول هو
غير ثابت الصحة عند اهل العلم ولو سلمت صحته وجب
تقييده بما اذا اغتبت بجنس ما به فسق يعني بثبوته
عليه او مجاهرته به واصراره عليه واما بعد التوبة فلا
ولا يجوز حمله على اطلاقه اتفاقا السادس التعريف والتعيين في المشتركات
فاذا كان الانسان معروفا بلقبه كالاعمش والاعرج
والاصم والاعمى والاحول والافطس والاحدب ونحوها
وغيرها جاز تعريفه بذلك بنية التعريف ويحرم اطلاقه
على جهة التنقيص ولو امكن التعريف بغيره كان اولى
وهذه ستة اسباب ذكرها العلماء مما يباح بها
الغيبة على ما ذكره النووي والغزالي وغيرهما كالقرافي
وابن الحاج في المدخل بزيادة بينتها بالاصل والله اعلم
خاتمة الغيبة حق ادمي فاذا تاب منها المغتاب
يندم ويقلع ويعزم ان لا يعود ويطلب عفو صاحبها عنه
ولو بالبراءة المجهولة عندنا وهو احد وجهين عند الشافعية
والثاني وهو الاصح عندهم لا بد من الابرا منها بعينها
وعند الحنفية يعتبر تعيينها ان بلغت المغتاب على
وجه الحش وبسطه بالاصل ولها ثمانيات الخصال
الذميمة والاخلاق الردية مشاركة للغيبة في مطلق طلب

الشرط السادس

التجنب عنها والمباعدة منها ولو كان هذا النظم غير موضوع
لاستقصائها وليس المقصود له استيفا رهايته عليهما
في الجملة بقوله عطفا على نميمة و اجتنب ايضا ايها
المكلف خصلة اي ملابسة كل خصلة ذميمة اي مذمومة
شرعا سواء ذكر نفسها او اسبابها مطلق عام على خاص مثل
فاكهة ونخل ورمان والتعميم اما في التنكير فهو تاني النكرة
عامة نحو علمت نفس ما احضرت وتمرة خير من جرادة واما
من النعت فقد يفيد العموم بمعنى شمول كل ما نصف به فدخل
فيها الظلم والبغي والحرابة والغش والخديعة والكذب
المذموم واللهو وساير الاباطيل وترك الصلاة ومنع الزكاة
وعدم الحج للمستطيع وعقوق الوالدين ومباينة المسلمين
وترك الاشتغال بالعلوم الواجبة ولو كفائية عند
اعراض الجميع عن القيام بها وساير انواع الفسق الشامل
البهتان التمثيل في قوله كالعجب عرفه القرافي بانه روية
العبادة واستعظامها من العبد قلت لو قال هو روية
النفس واعمالها واستعظام العبد ذلك منها كان اولى
لماذكر واخر ذكره بقوله فهو معصية تكون بعد العبادة متعلقة
بها هذا التعلق الخاص حتى يعجب العابد بعبادته والعالم
بعلمه وكل مطيع بطاعته فهذا حرام غير مفسد للطاعة
لانه يقع بعدها بخلاف الريا فانه يقع معها فيفسدها
وسر تحريم العجب انه سوء ادب مع الله تعالى فان العبد
لا ينبغي له ان يستعظم ما يتقرب به لسيده بل يستصغره
بالنسبة الى عظمة سيده لا سيما عظمة الله عز وجل ولذلك

قال الله

قال الله تعالى وما قدروا الله حق قدره اي ما عظموه حق تعظيمه
فمن اعجب بنفسه وعبادته فقد هلك مع ربه وهو مطلع عليه
وعرض نفسه لمقت الله وسخطه ونبه على ضد ذلك بقوله
تعالى والذين يوتون ما اتوا وقلوبهم وجلة انهم الى ربهم
راجعون معناه يفعلون من الطاعات ما يفعلون وهم خائفون
من لقاء الله عز وجل بتلك الطاعات احتقارا لها وهذا
يدل على طلب هذه الصفة والنهي عن ضدها فالعجب راجع
للعبادة فقط بخلاف الكبر فانه راجع للخلق والعبادة كما
ياتي و كالكبر وهو بطر الحق وغمص الناس كما
فسره به النبي صلى الله عليه وسلم كما في مسلم لا يدخل الجنة من
في قلبه مثقال ذرة من الكبر فقالوا يا رسول الله ان احدنا
يحب ان يكون ثوبه حسنا ونعله حسنة فقال ان الله جميل
يحب الجمال ولكن الكبر بطر الحق وغمص الناس او وغمط
الناس بالصاد والطا المهملتين قال العلما بطر الحق
رده على قايله وغمص الناس احتقارهم وقوله
عليه السلام لا يدخل الجنة وعيد عظيم يقتضي ان الكبر من
الكبائر على راي سلف في هذا الحديث وامثاله محمول عنده
على المستحل او على عدم الدخول في وقت يدخلها فيه غير
المتكبرين اي في المبدأ والنفي العام قد يراد به الخاص اذا
اقتضته النصوص او القواعد خلافا لما ذهب اليه المعتزلة على
خلود مرتكب الكبائر في النار والغير هم على كفره بارتكابها
تنبيهات الاول الكبر على اعداء الله والفساق
واهل التجبر والشقاق لله تعالى مطلوب حسن وعلي

الصالحين وابهة الدين وشرايع المسلمين حرام وكبيرة بل
هو من اعظم ذنوب القلب نسال الله تعالى العافية حتى
قال بعض العلما كل ذنوب القلب ربما يكون معه الفتح
الا الكبر الثاني ظهر من الحديث المذكور ان التجمل
بالملابس والمراكب والخيل والدور والاسرة والقصور والخدم
لا يلزم ان يكون كبرا ولا اخلالا في مسماه ثم هذه
الامور قسمها العلما خمسة اقسام وحكاها القرافي
في الملابس ولا خصوص له بذلك قال فيكون واجبا في
ولاة الامور وغيرهم اذا توقف عليه تنفيذ الواجب
فان الهيئة الرثة لا تحصل معها مصالح العامة من
ولاة الامور اليوم لما جبلت عليه النفوس في العصور
المتاخرة من التعظيم بالصور عكس ما كان في سلفنا الصالح
من التعظيم بالدين والتقوى وقد يكون مندوبا
في الصلوات والجماعات وفي الحروب لرهبة العدو
والمراة لزوجها وفي العلما لتعظيم العلم في نفوس الناس
وقد قال عمر رضي الله عنه احب الي ان انظر الي القاري
ابيض الثياب وقد يكون حراما اذا كان وسيلة
لمحرم كمن يتزين للنساء الاجنبيات ليزني بهن وقد
يكون مكروها اذا كان للتطاول علي امثاله وقد يكون
مباحا اذا عري عن تلك الاسباب بل قصد به اظهار
النعمة

النعمة الثالث يمكن انقسام الكبر الي اقسام التجمل الا الاباحة
كما نبه عليه الشهاب في قواعده فيجب التكبر علي الكفار في
الحرب وغيره فقد قال تعالى يا ايها النبي جاهد الكفار والمنافقين
واغلظ عليهم وقد يندب علي اهل البدع تقبيحا للبدع عنهم
وقد يحرم كما جا في الحديث والاباحة فيه بعيدة والفرق
بينه وبين التجمل في تصور الاباحة ان اصل التجمل الاباحة
لقوله تعالى قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات
من الرزق فاذا عدم الناقل عن الاباحة ثبتت الاباحة
واصل الكبر التحريم فاذا عدم المعارض الناقل عن التحريم
استصحب فيه التحريم هذا وفرق ايضا بان الكبر من
اعمال القلوب والتجمل من افعال الجوارح التي تتعلق بها
الحسنات دون الكبر الرابع قد ظهر لك مما تقرر الفرق
بين العجب والكبر كما ظهر لك منه ان الكبر يتصف به الخالق والمخلوق
وان العجب لا يتصف به الا المخلوق الخامس الفرق بين العجب
والتسميع مع ان كلا منهما معصية موازية للعبادة ان العجب بالقلب
والتسميع باللسان اذ هو ان يعمل العمل لله تعالى ثم يحدث به الناس
حتى تتحبط ثوابه وفي مسلم وغيره قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من سمع
سمع الله به يوم القيمة اي ينادي به يوم القيمة هذا فلان
عمل عملا ثم اراد به غيري والفرق بين التسميع وبين
الريا حينئذ ان العمل في صورة التسميع يقع خالصا لله تعالى
ثم يعقبه قصد الناس وفي الريا يقع مقارنا لقصد الناس
ولذا كان مفسدا للعبادة في بعض الصور والله تعالى اعلم

في ح ونوه بلغته اي يذيعه وينشره قال في المصباح ونث الرجل الحديث اذاعه ونشره ه

وكذا الحسد الاضافة فيه بيانية وهي تمني زوال نعمة
المحسود سواء تمنى انتقالها اليه ام لا كما ياتي واعلم انه
يشترك مع الغبطة في انهما طلب بالقلب غير انهما يفترقان
من حيث ان الحسد تمني زوال النعمة عن الغير والغبطة
تمني حصول مثل نعمة الغير من غير تعرض لطلب زوالها
عن صاحبها وحكم الحسد في الشريعة التحريم وحكم
الغبطة فيها الاباحة لعدم تعلقها بمضرة الغير ودليل
تحريم الحسد الكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب
فقوله تعالى ومن شر حاسد اذا حسد ام يحسدون الناس
على ما اتاهم الله من فضله ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على
بعض اي زواله بقرينة النهي عنه واما السنة فمنها
قوله عليه السلام دب اليكم داء الامم قبلكم الحسد والبغضاء والبغضاء
هي الحالقة حالقة الدين لا حالقة الشعر والذي نفسي بيده
لا تؤمنوا حتى تحابوا الحديث واما الاجماع فهو منعقد
منعقد على تحريمه وذمه لانه اعتراض على الحق ومعاندة
له حيث انعم على غير الحاسد بما لم يعطه اياه فهو يريد
نقض فعله وازالة فضله تعالى الله عما يريد الحاسدون
علوا كبيرا تنبيهان الاول ربما يعبر عن الغبطة
بلفظ الحسد للقرينة مثل قوله عليه السلام لا حسد الا في
اثنتين رجل اتاه الله القرآن فهو يقوم به اناء الليل ويعمل
به اناء النهار ورجل اتاه الله مالا وسلطه على هلكته في
الخير اي لا غبطة كاملة الا فيهما ذكره اليسي الثاني العجب
والكبر والحسد ربما ثلاث طبايع لا اختيار للمكلف فيهما
فكيف

فكيف يقع النهي عنها وجوابه ان المنهي عنه جنبية تعاطي
اسبابها والعمل بمقتضاها وكذا المراء بالمد وهو في
اللغة الاستخراج ماخوذ من مريت الناقة اذا مسحت ضرعها
لتدر لبنها ومريت الفرس اذا استخرجت جريه بسوط او غيره
فكان كلا من المتماريين يمري صاحبه اي يستخرج ما عنده او ما
في كلامه وفي العرف منازعة الغير فيما يدعي صوابه ولو ظنا
قال تعالى فلا تمار فيهم الا مراء ظاهرا قال الغزالي والمذموم
فيه طعنك في كلام الغير لاظهار خلل فيه لغير غرض سوى
تحقير قايله واظهار مزيتك عليه انتهى تنبيه
انما عاد الكاف هنا لان ما قبل هذه الخصلة مذموم مطلقا
واما هذه فمنها ما يحمد ومنها ما يذم وكذلك قوله وكذا الجدال
بسكون الجيم للوزن ويقال فيه الجدال وهو لغة القرآن وهو
مصدر جادل اذا خاصم من الجدل بسكون الدال وهو شدة
الفتل وهو ما ينبغي عنه ضيا وقيل ما ينبغي محو قال ابو حامد
الغزالي واما الجدال فعبارة عن امر يتعلق باظهار المذاهب
وتقريرها وعرفه بعضهم بانه مقابلة الحجة بالحجة وبعضهم
بانه تفاوض بين اثنين قصد كل التحقيق حقا او ابطال باطل
والمحرم منه المراد هنا ما كان لاحقاق باطل او ابطال حق
او ما كان لاظهار الخلل في كلام الغير لينسب لنفسه شرف العلم
لنفسه وخسة الجهل لغيره واعلم ان كلا من المراء والجدال
لا يتحقق الا بين اثنين فصاعدا وان المحرم منهما مدافعة الحق
بالقول وترك الانقياد الى ما ظهر والجايز منهما انما
يكون طلبا لظهور الحق قال ما كان الجدال ليس من الدين في شي

الجدال

وقال الشافعي ما ذاكرت احدا وقصدت افحامه وانما اذاكره
لاظهار الحق من حيث هو حق وهو المناظرة واذا كانت
المناظرة وهي النظر بالبصيرة من الجانبين اظهارا للصواب
لاظهار الحق ولها اداب تجتنب اضطراب ما عدا اللسان
من الجوارح والاعتدال في رفع الصوت وخفضه وحسن
الاصغا لكلام صاحبه وجعل الكلام مناولة لا مناهبة والثبات
علي الدعوي ان كان مجيبا والاصرار علي السوال ان كان
سايلا والاحتراز عن التعنت والتعصب والمغالبة
وقصد الانتقام فان ذلك كله مذهب لطراوة الكلام
وان لا يتكلم فيما لم يتفق له علمه ولا بموضع مهانة ولا بمحضر
جماعة تشهد لخصمه بالزور وترد كلامه بالتعصب
وان يجتنب الريا والمباهات والضحك واللجاج وترك قبول
الحق قال عبد الوهاب اذا قدم علي المجادلة مع
هذه الامور بتقوي الله سبحانه افادته المذاكرة خمس
خصال ايضاح الحجة وابطال الشبهة ورد المخطي
الي الصواب والضال الي الرشاد والزايغ الي صحة الاعتقاد
مع الذهاب الي التعلم والتعليم وطلب الحق بالتحقيق
واعلم ان القول الجامع في المجادلة انها ان استلزمت
مفسدة فهي حرام ممنوعة شرعا كان يقصد التعنت
والعناد او يناصر الحق بعد ظهوره او يتبع باطلا بعد
خفاه ويغلب علي ظنه ان خصمه لا ينتفع معه الجدال
او يكون مع ملتبس لخفته عملا او يقصد افساد عقيدة
مسلم وان لم تستلزم مفسدة بان استلزمت مصلحة فهي

علي اداب المناظره

مندوب

شخ

مندوب اليها وربما وجبت في بعض الاحيان وذلك بحسب الا
والازمان وان لم تستلزمهما فهي مباحة وربما كان تركها
اولي كذا قاله بعض شراح الرسالة وقيد فيها امتناع المرا
والجدال بان يكونا في الدين واحترز به عنهما في الدنيا فانهما
جايزان في احوالها تتمة الاولي مجادلة اهل
الاهوا الغير ضرورة ممنوعة لما فيها من نشر الطعن وترك
هجرانهم الواجب وتحريك شبههم فيخشي ان تؤثر في قلب
السامع منها القاضي بن عبد البغوي قلت ويقتضي هذا
ترك التشاغل بها النهي الغيبية ولو كانوا مبتدعين الثانية
بما تقرر علم عدم اختصاص المرا بالفقها والجدال باهل
الاهوا خلافا لقوم المسالة الثالثة قال النووي واعلم ان الجدال
قد يكون بحق وقد يكون بباطل قال الله تعالي ولا تجادلوا
اهل الكتاب الا بالتي هي احسن وقال تعالي وجادلهم بالتي هي
احسن وقال تعالي ما يجادل في ايات الله الا الذين كفروا فان
كان الجدال للوقوف علي الحق وتقريره كان محمودا وان كان
في مدافعة الحق او كان جدالا بغير علم كان مذموما وعلي هذا
التفصيل تنزل النصوص الواردة في اباحته وذمه انتهي
الرابعة قال الغزالي واما الخصومة فلجاج في الكلام
ليستوفي به مقصوده من مال او غيره وتارة تكون ابتدا
وتارة تكون اعتراضا والمرا لا يكون الا اعتراضا قال بعضهم
ما رايت شيا اذهب للدين ولا انقص للمروة ولا اضيع
للذة ولا اشغل للقلب مثل الخصومة قال الغزالي والمذموم
منها انما هو ما كان بالباطل او بغير علم كوكيل القاضي فانه

يتوكل في الخصومة قبل ان يعرف الحق في اي جانب هو فيخاصم
بغير علم وكذا من يطلب حقه لكنه لا يقتصر على قدر الحاجة بل
يظهر اللدد والكذب للايذاء والتسلط على خصمه وكذا من
خلط بالخصومة كلمات تؤذي وكذا المعاند لقهر خصمه اذا
كان لا غرض له من الخصومة الا ذلك واما المظلوم المحق
الذي ينصر حجته بالدليل الشرعي من غير لدد واسراف
وزيادة لجاج على الحاجة من غير قصد عناد ولا ايذاء فهذا
ليس حراما ولكن الاولى تركه ما وجد اليه سبيلا لان
ضبط اللسان في الخصومة على حد الاعتدال متعذر والخصومة
توغر الصدور وتهيج الغضب واذا هاج الغضب حصل الحقد
بينهما حتى يفرح كل واحد بمساءة الاخر ويحزن بمسرته
ويطلق اللسان في عرضه فمن خاصم فقد تعرض لهذه الآفات
واقل ما فيه اشتغال القلب حتى انه يكون في صلاته وخاطره
معلقا بالمحاجة والخصومة فلا يبقى على الاستقامة والخصومة
مبدأ الشرور وكذا الجدال والمراء فينبغي ان لا يفتح عليه باب
الخصومة الا لضرورة لا بد منها وعند ذلك يحفظ لسانه وقلبه
عن آفات الخصومة فان حفظ اللسان مطلوب عما عدا التكلم
بالخير والله اعلم وقوله **فاعتمد** تكملة وانما جعلت تنبيها على
ان هذه المسائل ليست من مباحث علم التوحيد كما مرت الاشارة
اليه وانما حقها ان تذكر في علم الفروع وهو العلم الباحث
عن احوال افعال المكلفين او في علم الاخلاق الذي هو علم يعرف
به انواع الفضائل وكيفية اكتسابها وانواع الرذائل

وكيفية

اللدد بدالين مهملتين شدة الخصومة قال في المصباح لدّ الرجل خصمه لدًّا من باب قتل شدد خصومته فهو لدٌّ ع

وكيفية اجتنابها وفائدته تخلق الانسان بالاخلاق الكاملة المحمودة
وتجنبه للاخلاق الرذيلة المذمومة او في علم التصوف الذي هو
علم باصول يعرف بها صلاح القلب وسائر الحواس وفائدته
صلاح احوال الانسان وقد قدمنا في مباحث التوكل بعض
تعاريفه المشهورة لكان متكلفا ثم علم تخلصا حسنا لبيان
قاعدة علم التصوف والتربية وتصفية القلب وتهذيب
الاخلاق ورياضة النفس بقوله **وكن** ايها المكلف في
عقدك وقولك وفعلك وخلقك ومعاطاتك لابناء جنسك
ومعاملاتك وسائر تصرفاتك وتقلباتك الظاهرة والباطنة
الخاصة بك والمشتركة بينهم وبينك ثم ذكر متعلق خبر الكون
المحذوف بقوله **كما** اي كن متصفا بمثل الاحوال التي
كان عليها **خيار** اي افضل **الخلق** وهم الانبياء وافضلهم
خاتمهم محمد صلى الله عليه وسلم ثم العلماء ثم الشهداء ثم الاولياء
ثم الورعون ثم الزاهدون ثم العابدون ولما كانت
الاحاطة بفضائلهم متعذرة وانواعها مما لا تتسع على تمام الاحتفال
بتعلقها متكثرة فاضت بها بحار التفسير والحديث ووقفت
بزبد تبيينها كتب التصوف في التفسير والحديث اعرض عن
تفصيلها ولم يعرج على ضبطها وتاصيلها ان تكفي الموفق
الاشارة ولا ينفع المخذول والعياذ بالله سبحانه مبسوط العبارة
ثم ابدل من خبر الكون لبيان وجه الشبه خصلتين جامعتين
لهم تلك الخصال بل ربما لا شرف تلك الاحوال وهما الحلم واتباع
الحق اذ لا مزيد على حلمه صلى الله عليه وسلم ولا اوسع في اتباع الحق
من علمه فقال **حليم** فعيل بمعنى مفاعل كجليس وانيس بمعنى

وعلم الاخلاق ع

مجالس التقى مؤانسا اي مخالفا وملازم حلم وهو التحمل والاناة
والصبر وتحمل مشاق عباد الله بحيث لا يستفزه الهوى ولا
الشيطان ولا يحركه الغضب مع التكثر بالاخوان فليس الشجاع
بالصرعة وانما هو الذي يملك نفسه عند الغضب ثم عطف على
الهوى خليق بهم في عطفا بعد قوله وتابعا للهدى ودين الحق
متمسكا به ممتثلا لقوله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم
عنه فانتهوا والخبران المراد بالحق الحكم الشرعي المطابق للواقع
كما هو احد اطلاقاته كما تقدمت وعليه فلا حذف واعلم
انه لا يكون تابعا للهدى ودين الحق اتباعا كاملا الا اذا لازم
على اقوال الشريعة وافعالها واعتقاداتها ظاهرا وباطنا
وجماع ذلك كله اربعة احاديث الاول ما خرجه مسلم عنه عليه
السلام من كان يؤمن بالله واليوم الاخر فليقل خيرا او ليصمت
والثاني ما خرجه الترمذي في الزهد عنه عليه السلام من حسن
اسلام المرء تركه ما لا يعنيه والثالث ما خرجه البخاري
في الادب عنه عليه السلام في وصيته المختصرة لابي هريرة
لا تغضب والرابع ما خرجه مسلم عنه عليه السلام لا يؤمن
احدكم حتى يحب لاخيه او لجاره ما يحب لنفسه زاد النسائي
في رواية من الخير كما ان الشرع مداره على اربعة احاديث احدها
الحديث الثاني وثانيها انما الاعمال بالنيات وثالثها الحلال بين
والحرام بين الحديث ورابعها ازهد في الدنيا يحبك الله وازهد
فيما في ايدي الناس يحبك الناس ومن نظم العلامة طاهر بن المفوز

عمدة الدين عندنا كلمات ... اربع من كلام خير البرية
اتق الشبهات وازهد ودع ما ... ليس يعنيك واعملن بنية

وقوله

وقوله فكل خير علة للامر بما ذكر اي لكن كما ان خيار الخلق
لان كل خير في اتباع طريق من سلف اي تقدم من الانبيا
والصحابة والتابعين وتابعيهم خصوصا الائمة الاربعة
المجتهدين ارباب المذاهب الذين انعقد الاجماع اليوم
على امتناع الخروج عن مذاهبهم كما تقدم ولا ينافيه
ان السلف الصالح متى اطلق منصرف للصحابة لان قوله
خيار الخلق قرينة مانعة عن اختصاصه بالارادة به ثم
عطف على فكل خير قوله وكل شر اي ولان كل شر في ابتداع
اي اختراع واحداث ما لم يكن في عصره صلى الله عليه وسلم من
القرب والعبادات او العاديات بناء على دخول البدعة
فيها كالمعاملات كما هو مختار اجلاء الحنفية كالسرخسي
وصاحب نصاب الاحتساب ولا تناولته ادلة الشريعة
الذي الذم من طريقه ابتداع من خلف السلف الصالح
وجاء بعدهم روى ابو داود والترمذي وقال حديث حسن
واحمد وابن ماجه وابو نعيم عن ابي نجيح العرباض بن سارية
السلمي قال وعظنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد صلاة الصبح
موعظة وجلت منها القلوب وذرفت منها العيون فقلنا
يا رسول الله كانها موعظة مودع فاوصنا قال اوصيكم
بتقوى الله والسمع والطاعة وان تامر عليكم عبد وانه من
يعش منكم فسيرى اختلافا كثيرا فعليكم بسنتي وسنة
الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ واياكم
ومحدثات الامور فان كل بدعة ضلالة قال العلماء والبدعة
لغة ما كان مخترعا على غير مثال سابق ومنه بديع السموات

والارض اي موجدهما على غير مثال سبق وشرعا ما احدث على خلاف
امر الشارع ودليله الخاص او العام بل يكون الحامل عليه مجرد
الشهوة والارادة اما ما احدث مما له اصل في الشرع
اما بحمل النظير على النظير او بغير ذلك فانه حسن اذ هو
سنة الخلفاء الراشدين والائمة المهديين ومن ثم قال
عمر رضي الله عنه في التراويح نعمت البدعة هي وليس في ذكر
مذموما بمجرد لفظ محدث او بدعة فان القران باعتبار
لفظه وانزاله وصف بالمحدث اول سورة الانبياء وانما
منشا الذم ما اقترن به من مخالفة السنة ودعا اليه الى
الضلالة وهي من حيث هي منقسمة الى خمسة اقسام واجب
في انقسام البدع
وهو ما تناولته قواعد الوجوب وادلته من الشرع كتدوين
القران والشرائع اذا خيف عليها الضياع فان التبليغ لمن بعدنا
من القرون واجب اجماعا فاهماله حرام اجماعا زاد
بعض المتاخرين ومن البدع الواجبة على الكفاية الاشتغال
بعلوم العربية المتوقف عليها فهم الكتاب والسنة كالنحو
والصرف والمعاني والبيان واللغة بخلاف العروض والقوافي
ونحوهما وفيه بحث ظاهر وكالجرح والتعديل وتمييز
صحيح الاحاديث من سقيمها وتدوين نحو الفقه واصوله
سقيمها
والالة والرد على القدرية والجبرية والمرجئة والمجسمة
لان حفظ الشريعة فرض كفاية فيما زاد على المتعين كما دلت
عليه القواعد الشرعية ولا ينتابي حفظها الا بذلك وما لا يتم
الواجب المطلق الا به فهو واجب وحرام وهو كل بدعة

تناولتها

تناولتها قواعد التحريم وادلته كتقديم الجهال على العلماء وتولية
المناصب الشرعية من لا يصلح لها بطريق التوارث وجعل المستند
المستند
في ذلك كون المنصب كان لابيه وهو نفسه ليس باهل زاد بعضهم
ومن البدع المحرمة الاشتغال بمذاهب سائر اهل البدع المخالفة
لما عليه اهل السنة والجماعة ومندوب البدع وهو ما تناولته
قواعد الندب وادلته كصلاة التراويح جماعة واقامة صور
الائمة والقضاة وولاة الامور على خلاف ما كان عليه الصحابة
رضوان الله عليهم بسبب ان المصالح والمقاصد الشرعية
لا تحصل الا بعظمة الولاة في نفوس الناس وكان الناس
في زمن الصحابة رضوان الله عليهم تعظيمهم انما هو بالدين
وسابق الهجرة والاسلام ثم اختل النظام وذهب ذلك القرن
وحدث قرن اخر لا يعظمون الا بالصور فتعين تفخيم الصور
حتى تحصل المصالح وقد كان عمر رضي الله عنه ياكل خبز
الشعير والملح ويفرض لعامله نصف شاة في كل يوم لعلمه بان
الحالة التي هو عليها لو عملها غيره لهان في نفوس الناس ولم
يحترموه وتجاسروا عليه بالمخالفة فاحتاج الى ان يضع
غيره في صورة اخرى لحفظ النظام ولذلك لما قدم الشام
ووجد معاوية بن ابي سفيان قد اتخذ الحجاب وارخى الحجاب
واتخذ المراكب النفيسة والثياب الهائلة العلية وسلك ما يسلكه
الملوك فسأله عن ذلك فقال له انا بارض نحن فيها محتاجون
لهذا فقال له لا امرك ولا انهاك ومعناه انت اعلم بحالك هل
انت محتاج الى هذا فيكون حسنا او غير محتاج اليه فلا يسوغ
لك التخلق به فدل ذلك على ان احوال الائمة وولاة الامور

تختلف باختلاف الامصار والاعصار والقرون والاحوال
فكذلك يحتاجون الي تجديد زخارف وسياسات لم تكن قديما
وربما وجبت في بعض الاحوال زاد بعض المتاخرين ومن
البدع المندوبة احداث نحو الربط والمدارس وكل احسان
لم يعهد في العصر الاول والكلام في دقايق التصوف والجدل
وجمع المحافل والاستدلال في المسايل العلمية ان قصد بذلك
وجه الله تعالي ومكروه وهو ما تناولته ادلة الكراهة
من الشريعة وقواعدها كتخصيص الايام الفاضلة او غيرها بنوع
من العبادة ففي الصحيح لمسلم وغيره ان رسول الله صلي الله عليه وسلم
نهي عن تخصيص يوم الجمعة بصيام او ليلتها بقيام ومن
هذا الباب الزيادة في المندوبات المحدودة كما ورد في
التسبيح عقب الفريضة ثلاثة وثلاثين فيفعل مائة وورد
صاع في زكاة الفطر فيجعله عشرة اصوع بسبب ان الزيادة فيها
اظهار الاستظهار علي الشارع وقلة ادب معه بل شان العظما
اذا حدوا شيا وقف عنده وعد الخروج عنه قلة ادب والزيادة
في الواجب او عليه اشد في المنع لانه يودي الي ان يعتقد ان
الواجب هو الاصل والزايد عليه جميعا ولذلك نهي
مالك رحمه الله عن ايصال صيام ستة ايام من شوال برمضان
لئلا يعتقد انها من رمضان وخرج ابو داود ان رجلا دخل
المسجد رسول الله صلي الله عليه وسلم فصلي الفرض وقام ليصلي ركعتين
فقال له عمر ابن الخطاب رضي الله عنه اجلس حتي تفصل بين
فرضك ونفلك فبهذا هلك من كان قبلنا فقال له رسول الله صلي
الله عليه وسلم اصاب الله بك يا ابن الخطاب يريد عمر ان من قبلنا

وصلوا

٨

وصلوا النوافل بالفرايض فاعتقدوا الجميع واجبا وذلك تغيير
للشرايع وهو حرام اجماعا زاد بعضهم ومن البدع المكروهة
زخرفة المساجد وتزويق المصاحف انتهي واعلم ان حكمنا علي
الزايد علي التسبيح بالكراهة انما هو من حيث زيادته فلا
ينافي قول النووي وغيره انه يثاب عليه بعشر من حيث
انه ذكر والله اعلم ومباح وهو ما تتناوله ادلة الاباحة ادلة و
وقواعدها من الشريعة كاتخاذ المناخل للدقيق ففي الاثار
اول شي احدثه الناس بعد رسول الله صلي الله عليه وسلم اتخاذ
المناخل لان لين العيش واصلاحه من المباحات فوسايله
مباحة زاد بعضهم ومن البدع المباحة التوسع في لذيذ الماكل
والمشارب والملابس وتوسيع الاكمام فان قلت لقد تقدم
ان اقامة صور الايمة وغيرهم من ولاة الامور مندوب اليها
فان كان هذا المتلبس فهو مندوب وان كان لغيرهم فلا نسلم
اباحته قلنا ليس الكلام الا فيمن ذكر ولكن العلما
مختلفون في ذلك في حقهم فبعضهم يجعله مكروها وبعضهم
يجعله مندوبا وبعضهم يجعله مباحا فينزل كل كلام علي
ما يناسبه من هذا الخلاف تنبيهات الاول
اطلق الناظم في الحكم علي البدعة بكونها شرا اطلاقا هو
كاطلاق ابن ابي زيد في قوله الاصحاب مطبقون علي انكار
البدع ولا شك في اطلاق الحديث السابق فما حمل عليه يحمل
عليه علي انك عند تامل ما عرفت به البدعة فيما سلف تعرف
ان الاطلاق صحيح وانه انما ينصرف لذكر المذموم والله اعلم
الثاني قال بعضهم كل حكم اجازه الشارع او منعه او امكن رده

الى احدهما فهو واضح فان اجازه مرة ومنعه اخرى فالثاني
ناسخ للاول وان لم يرد عنه فيه شي ولا امكن رده الى اجازة
والمنع فعليه الخلاف قبل ورود الشرع والاصح ان لا حكم فيه بشي
وقيل يرجع الى المصلحة والمفسدة فما وافقهما منه اخذ به وما لا
ترك اذا عرفت هذا عرفت ان قول النواوي البدعة اذا عرضت
تعرضنا على قواعد الشرع وادلته فباي شي تناولها من الادلة
والقواعد الحقت به من ايجاب او تحريم او غيرهما وان
نظر البرهان حيث الجملة بالنظر الى كونها بدعة مع قطع
النظر عما يتقاضاها كرهت فان الخير كله في الاتباع والشر
كله في الابتداع فطابق النظم مطابقة تامة الثالث
قال ابو العباس الابياني من علماء الاندلس ملك انتهى اسبرها
ثلاث لو كتبن في ظفر لوسعتهن وفيهن خير الدنيا والآخرة
اتبع ولا تبتدع اتضع ولا ترتفع من ورع لا يتسع شرح
بيان لتفصيل مراتب من سلف وبين ان اعلاها ما كان
من اخلاقه واحواله صلى الله عليه وسلم بقوله وكل هدى اي
طريق وسنة مسنونة للنبي محمد صلى الله عليه وسلم لم تنسخ
ولم يكن المقصود بها مجرد بيان جواز الفعل في الجملة
ولا مما قام الدليل على اختصاص به قدرجح اتباعنا له
فيه على غيره مما اخذ من العمومات والاجتهادات مما ينسب
الى ملته صلى الله عليه وسلم واما ما نسخ لقيام كل الليل فهو مرجوح
لنا خشية تضييع الفرائض او الاتيان بها على كسل وفتور
وكذا ما قصد به مجرد بيان الجواز كوضوئه عليه الصلاة والسلام
مرة مرة ثم اراق فيما اضيف اليه بين الاقوال والافعال

والاعتقادات

[حاشية] بماء — فكم — على كلام ابي العباس

والاعتقادات ومن هنا قال من قال السنة الضعيفة احب الي
من عقول الرجال وكذا ما كان مختصا به صلى الله عليه وسلم كتزوجه
عليه الصلاة والسلام ازيد من اربع نسوة فان قلت لم يتعرض
في النظم لشي من هذه القيود قلت لشهرتها علمها ويمكن ان
يكون المراد ان كل هدي له صلى الله عليه وسلم فهو باعتبار كونه
هديا له عليه الصلاة والسلام من حيث هو كذلك راجح في
ذلك الوقت على غيره مما لم نتعبده الله به في ذلك الوقت
وحينئذ فلا اعتراض الان حيث انه بمعزل عن الغرض الذي
هو بيان ما هو الارجح بالنسبة الينا لنتبعه فيه دون غيره
فتدبره وقد يجاب بان قوله فما اي فكل هدي بلغكم
عنه صلى الله عليه وسلم او بلغ اما مكم واخذ به ولو كان مما
ابيح وحل لكم اتباعه فافعله يخرج لكل ما عساه يتوهم
دخوله اذ لا يباح لنا فعل ما كان منسوخا ولا ما كان خاصا
به عليه الصلاة والسلام ولا ما كان لمجرد جواز الفعل ولا يخفى
ان المراد بالمباح هنا ما لم ينه عنه ولو تنزيها فيدخل فيه
الواجب والمسنون والمندوب والمباح المستوي طرفاه
والامر بفعله معناه انه لا عتب عليكم في فعله ولا اشكال ان كل
ما ذكر كذلك فتدبره ودع امر امتثال ما نهيت عنه اي واترك فعل
ما لم يبح لك فعله لتوجه العتب عليك فيه محرما كان او مكروها
او خلاف الاولى ويدخل فيه المجمل والمؤول قبل بيان المراد
منهما للجهل بكيفية وجه العمل بهما حينئذ ولا يدخل فيه العام
والمطلق قبل ورود المخصص والمقيد لوجوب العمل بهما
حتى يتحقق التخصيص والتقييد اذ الاصل عدمهما

تنبيهات الاول يان من كلامه ثلاث مقامات الاول مقام
خواص الخواص وهذا اشار اليه بقوله وكن كما كان خيار الخلق
البيت والثاني مقام الخواص وهذا اشار اليه بقوله وكل هدي
للنبي قد رجح والثالث مقام العوام واليه اشار بقوله فما ابيح
افعل ودع ما لم يبح الثاني هذا البيت دخله من فن البديع
السرقات الشعرية وانما لم ينبه علي قايله وهو ابن مالك لشهرته
واذا عرفت ان كل خير في اتباع من سلف وكل شر في ابتداع من
خلف فتابع ايها المكلف في عقدك وقولك وفعلك من تابعه اذا
اقتدي به في امورك اقتداه والقوم الفرقة الصالح اي طريقتهم وهديه
اذ الصالح كما قاله الزجاج وصاحب المطالع وغيرهما هو القايم بحقوق
الله تعالى وحقوق العباد وقد قال عليه السلام اقتدوا بالذين من
بعدي ابي بكر وعمر وقد قال عليه السلام عليكم بسنتي وسنة
الخلفاء بعدي عضوا عليها بالنواجذ وقال عليه السلام اصحابي
كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ولما كان الصالح من السلف اشد
محافظة علي ذلك من صالح غيرهم قيده بقوله ممن سلفا بالف
الاطلاق لان في اتباع السلف الصالح نجاة من كل سوء وفوزا بكل
كمال وحيث اطلق السلف الصالح فالمراد به الصحابة والسلف لغة
المتقدم مطلقا وسلف الرجل اباوه السابقون تنبيه
يطلق الصالح علي النبي والولي قال الله تعالى واسماعيل وادريس
وذا الكفل كل من الصابرين وادخلناهم في رحمتنا انهم من
الصالحين وقال الله تعالى في يحيى ونبيا من الصالحين وقال
الله تعالى فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين
والشهداء والصالحين وجانب ايها المكلف واترك البدعة وارتكابها
عقدا

عقدا كانت او قولا او فعلا ولو عاديا علي الراجح من دخولها في العاديات
كالمعاملات وتقدم بيانها ثم وصف البدعة باعتبار الغالب بانها
الناشية ممن اي من الفريق الذي خلفا بالف الاطلاق اي جا
بعد خواص الصحابة وعلمايهم فيصدق بما وقع من عوامهم
واعرابهم ومن لم يتهذب بالاسلام ولم تشرقه نفحات انس
الصحبة وقد حمل بعض المتاخرين قوله عليه السلام اصحابي كالنجوم
بايهم اقتديتم اهتديتم علي العلما منهم وانما طلبت مجانبة البدعة
لانه لا يكمل قول الايمان الا بالعمل ولا يكمل قول ولا عمل الا بالنية
ولا يكمل قول ولا عمل ولا نية الا بموافقة السنة ولقوله تعالى وما
اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وقال تعالى من يطع الرسول
فقد اطاع الله والحديث عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي
عضوا عليها بالنواجذ وكل ما وافق الكتاب او الحديث او الاجماع
او القياس الجلي فهو سنة وما خرج عن هذا فهو بدعة مذمومة
وان اعتقد قربته وصحت للعامل فيه نيته وههنا بحث شريف
يناسب هذا المحل غاية المناسبة نبه عليه الشهاب القرافي حيث
قال اعلم ان الذي يباح من اكرام الناس قسمان الاول ما وردت
به نصوص الشريعة من افشاء السلام واطعام الطعام وتشميت العاطس
والمصافحة عند اللقاء والاستيذان عند الدخول وان لا يجلس علي
تكرمة احد اي فراشه الا باذنه ولا يوم في منزله الا باذنه ونحو
ذلك مما هو مبسوط في محله من الفقه والحديث القسم الثاني
ما لم يرد في النصوص ولا كان في السلف لانه لم تكن اسبابه المقتضية
موجودة حينيذ وتجددت في عصرنا فتعين فعله لتجدد اسبابه
لا لانه شرع مستانف بل علم من القواعد الشرعية ان هذه الاسباب
ان

لو وجدت في زمن الصحابة رضي الله تعالى عنهم لكانت هذه
المستقبحات من فعلهم وصنيعهم وتاخير الحكم لتاخر سببه ووقوعه
عند وقوع سببه لا يقتضي تجديد شرع ولا عدمه كما لو انزل
الله عز وجل حكما في اللواط من رجم او غيره من العقوبات
فلم يوجد اللواط في زمن الصحابة رضوان الله عليهم ووجد
في زماننا اللواط فرتبنا عليه تلك العقوبة لم نكن مجددين
لشرع بل متبعين لما تقرر في الشرع والامر بين ان يعلم
ذكره بنص او بقواعد الشرع وهذا القسم هو في
زماننا منه القيام للداخل من الاعيان واحنا الراس
له ان عظم قدره جدا والمخاطبة بكمال الدين وتنوير الدين
وغير ذلك من النعوت والاعراض عن الاسماء والكنى والكتابات
والمكاتبات بالنعوت ايضا كل احد على قدره وتسطير
اسم الانسان بالملوك ونحوه من الالفاظ والتعبير عن
المكتوب اليه بالمجلس العالي والسامي والجناب ونحو ذلك
من الاوصاف العرفية والتكلفات العادية ومن ذلك
ترتيب الناس في المجالس والمبالغة في ذلك وانواع من
المخاطبات للملوك والوزراء واهل الرفعة من الولاة والعظما
فهذا كله من الامور العادية لم يكن في السلف ونحن
اليوم نفعله في المكارمات والمداراة وهو جائز مامور به
مع كونه بدعة ولقد حضرت يوما عند الشيخ عز الدين
بن عبد السلام رحمه الله وكان من اعيان العلماء واولي
الجد في الدين والثبات على الكتاب والسنة غير مكترث
بالملوك

بالملوك فضلا عن غيرهم لا تاخذه في الله لومة لائم فقدمت
اليه فتيا فيها ما تقول ائمة الدين وفقهم الله تعالى في القيام
الذي احدثه اهل زماننا مع انه لم يكن في السلف هل يجوز
او لا يجوز ويحرم فكتب رضي الله عنه في الفتيا قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم لا تباغضوا ولا تحاسدوا ولا تدابروا
ولا تقاطعوا وكونوا عباد الله اخوانا وترك القيام في
هذا الوقت يفضي الى المقاطعة والمدابرة فلو قيل بوجوبه
ما كان بعيدا هذا نص ما كتب من غير زيادة ولا
نقصان فقراتها بعد كتابتها فوجدتها هكذا وهو معنى
قول عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه تحدث للناس اقضية
على قدر ما احدثوا من الفجور اي يجددون اسبابا يقتضي
الشرع فيها امورا لم تكن قبل ذلك لاجل عدم سببها قبل ذلك
لا لانها شرع متجدد كذلك هاهنا فعلى هذا القانون يجري
هذا القسم بشرط ان لا نبيح محرما ولا نترك واجبا فلو كان
الملك لا يرضى منا الا بشرب الخمر او غيره من المعاصي لم يحل لنا
ان نوادده بذلك وغيره من الناس ولا طاعة لمخلوق في معصية
الخالق وانما هذه امور لولا هذه الاسباب المتجددة
كانت مكروهة من غير تحريم فلما تجددت هذه الاسباب
صار تركها يوجب المقاطعة المحرمة فتقدم التحريم والتزم
دفعه وحسم مادته وان وقع المكروه وهذا هو قاعدة
الشرع في زمن الصحابة رضوان الله عليهم وانما هذا
التعارض مما وقع الان في زماننا فاختص الحكم به وما خراج

وما خرج عن هذين القسمين اما محرم فلا تجوز المواداة به
او مكروه لم يصل فيه تعارض بينه وبين محرم لم يبينه عنه
نهي تنزيه اذا فعل تعظيما لمن لا يحبه لانه يشبه فعل
الجبابرة ويوقع الفساد في قلب الذي يقام له ومباح
اذا فعل اجلالا لمن لا يريده ومندوب للقادم من السفر
فرحا بقدومه ليسلم عليه او يشكر احسانا منه او القادم
المصاب ليعزيه بمصيبته وبهذا الجمع بين قوله
عليه السلام من احب ان يتمثل له الناس او الرجال قياما
فليتبوأ مقعده من النار وبين قيامه عليه السلام
لعكرمة ابن ابي جهل لما قدم من اليمن فرحا بقدومه
وقيام طلحة بن عبيد الله لكعب بن مالك ليهنيه
بتوبة الله عليه وجاء عليه بحضرته عليه السلام ولم ينكر
رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك عليه فكان كعب يقول
لا انساها لطلحة وكان صلى الله عليه وسلم يكره ان يقام
له فكانوا اذا راوه لم يقوموا له اجلالا لما كراهيته
لذلك واذا قام الى بيته لم يزالوا قياما حتى يدخل
بيته صلى الله عليه وسلم لما يلزمهم من تعظيمه قبل علمهم
بكراهة ذلك وقال عليه السلام للانصار قوموا لسيدكم
قيل تعظيما له وهو الاظهر وقيل ليعينوه على النزول
عن الدابة قلت والنهي الوارد عن محبة القيام فينبغي
ان يحمل على من يريد ذلك تجبرا اما من اراده لدفع الضرر عن نفسه
والنقيصة

والنقيصة به فلا ينبغي ان ينهى عنه لان محبة دفع الاسباب
المؤلمة مأذون فيها بخلاف التكبر ومن احب ذلك تجبرا ايضا
لا ينهى عن المحبة والميل الذي هو طبيعي بل لما يترتب عليه من
اذية الناس اذا لم يقوموا او مؤاخذتهم عليه فان الامور الجبلية
لا ينهى عنها فقد ظهر الفرق بين المشروع من المواداة وغير
المشروع هذا المذكور كما عرفت او الامر هذا
فهو اقتضاب قريب من التخلص حيث اشتمل على الخروج من
غرضها الى اخر مع مناسبة وملايمة وربما جا تا بت الخبر
نحو هذا ذكر وان للمتقين لحسن مآب فوالي بواو الحال
اي الاستيناف في قوله وانا ارجو الله اي افضله واتوجه
اليه ابواب كرمه مع غلبة ظني باجابته اذ الرجا الا مع الاخذ
في اسباب المرجو وهو قوله في تخلق واتصاف بالاخلاص
وهو قصد وجه الله تعالى خاصة بالعبادة قولية كانت او فعلية
ظاهرة كانت او خفية قال تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله
مخلصين له الدين حنفا ويقيموا الصلاة ويوتوا الزكاة وذلك
دين القيمة والاحاديث كالايات فيه كثيرة وهو واجب على
كل مكلف في جميع اعمال البر والطاعات والقرب ففي مسلم عن
ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله لا ينظر الى
اجسامكم ولا الى صوركم ولكن ينظر الى قلوبكم وفي الصحيحين عن
عبد الله بن عمر بن الخطاب رضي الله عنهما قال سمعت رسول الله
صلى الله عليه وسلم يقول انطلق ثلاثة نفر ممن كان قبلكم حتى
اواهم المبيت الحديث واعلم ان بعض الاكابر لما عرف
الاخلاص في الطاعة بانه ترك الرياء قال وهو سبب للخلاص

قوله تعالى وما امروا
اي اهل الكتاب في
التوراة والانجيل الا
ليعبدوا الله اي ان
يعبدوه فحذفت
وزيدت اللام مخلصين
له الدين من الشرك حنفا
مستقيمين على دين
ابراهيم ودين محمد اذا
جاء فكيف كفروا به
من الجلالين

من اهوال يوم القيامة لما روى انس بن مالك رضي الله عنه عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال من فارق الدنيا على الاخلاص لله
وحده لا شريك له واقام الصلاة واتى الزكاة فارقها والله
عنه راض رواه ابن ماجة وقال صحيح على شرط الشيخين وعن
ثوبان رضي الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقول طوبى للمخلصين اولئك مصابيح الهدى تنجلي عنهم
كل فتنة ظلماء رواه البيهقي تتمات الاولى اتى
بالمضارع اشارة لاستمرار تجدد الرجا بتجدد الازمنة
عملا بالحديث السابق واتى بالاخلاص موفيا طلبا للكامل
منه الثانية قال الغزالي اذا كان هناك قصد دنيوي وقصد اخروي
كمن سافر للحج والتجارة او للجهاد والغنيمة او للهجرة
والزواج فان كان القصد الدنيوي هو الاغلب لم يكن فيه
اجر وان كان القصد الديني هو الاغلب اجر بقدره وان
تساويا فتردد القصدين الشيئين فلا اجر قال ابن حجر اجر
العسقلاني واما اذا نوى العبادة وخالطها شيء مما يغير
الاخلاص فقد نقل ابو جعفر ابن جرير الطبري عن جمهور
السلف ان الاعتبار بالابتدا فان كان في ابتدايه فيه خالصا
لم يضره ما عرض له بعد ذلك من اعجاب وغيره انتهى كلامهما
وقال ابن حجر الهيتمي في شرح الشمايل الريا العمل لغرض
مذموم كان يعمل ليراه الناس والسمعة ان يعمل ليسمع
الناس عنه بذلك فيكرموه باحسان او مدح او يعظم جاهه
به في قلوبهم وكل ذلك موجب للفسق محبط لثواب العمل

فان عمل

فان عمل لا لذلك كان تصدق بحضرة النبي مثلا فقال ابن عبد السلام
لا ثواب له ايضا لقوله عليه السلام عن ربه تعالى في الحديث
القدسي انا اغنى الشركاء عن الشرك فمن عمل عملا اشرك فيه
غيري فانا منه بري وهو للذي اشرك وقال الغزالي ان
غلب باعث الاخرة اثيب والا فلا وبحث في حاشية مناسك
النووي الكبرى ان الذي دل عليه كلام الشافعي والاصحاب
انه حيث خلا عن قصد محرم اثيب بقدر قصده العبادة
انتهى فتدبره مع كلامهما وراجع الاصل ويأتي نص
مذهبنا وقوله من الريا الظاهر ان من فيه للبدل
على حد قوله تعالى ارضيتم بالحياة من الاخرة والمعنى اني
ارجو الله تعالى في تخليصه ايانا بالاخلاص بدل الريا وهو
ايقاع القربة لغرض الناس كما قاله القرافي قال فاخراج
بالقربة غيرها كالتجمل باللباس ونحوه فلا رياء فيه وارادة
غير الناس بها فلا ريا فيه كمن يحج ليتجر او يغزو ليغنم فلا تفسد
قربته بذلك قال وهو قسمان ريا خالص كان لا يفعلها
الا للناس وريا شرك كفعلها لله وللناس وهو اخف
ومحرم اجماعا لقوله تعالى فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم
ساهون الذين هم يراءون ويمنعون الماعون ومتى شمل الريا
العبادة بطلت اجماعا لقوله عليه السلام حكاية عن الله
انا اغنى الشركاء عن الشرك فمن عمل عملا اشرك فيه غيري
تركته لشريكي وان شمل بعضها وتوقف اخرها على
اولها كالصلاة ففي صحتها تردد حكاه المحاسبي في رعايته
والغزالي في احيايه وان عرض بعد الشروع في العبادة لم يدفعه

قوله ساهون اي
غافلون يوخرونها
عن وقتها الذين هم
يراءون في الصلاة
وغيرها ويمنعون
الماعون كالابرة
والفاس والقدر
والقصعة ه
من الجلالين

بصدره

وعملها فان تعذر ولصق الريا بالصدر فان كان تتعلق صدوره
نعم التبرك ليتعذر من المحرم على المندوب او واجبة امر
بمجاهدة النفس اذ لا سبيل الى ترك الواجب قال
واغراض الريا ثلاثة استجلاب المحمود ودفع الشرور
والتعظيم من الخلق ومما يلتحق بالريا ترك العمل
خشية الريا اذ العبد مامور بالطاعة وترك المفسدات
لا ترك العمل لاجلها فقد سئل [illegible] عن المصلي تقع في
نفسه محبة علم الناس به وان يكون في طريق المسجد
قال ان كان ذلك منه فلا بأس به قلت يكون العبد يحب ان
يعظمه الناس عن العمل لهذا الغرض الاول جبلي والثاني
كسبي وتحويل الطاعة عن موضعها قال الشيخ في تحريم
الريا وهو حرام ايضا اذ هو ان يعمل العمل خالصا لله
تعالى ثم يخبر به الناس لغرض الريا من التعظيم ونحوه
فهو تعد فلا يفسد الطاعة اتفاقا والريا مقارن لها
والله اعلم وفي شرح الرسالة القشيرية لشيخ الاسلام
حقيقة الريا التفات القلب في الطاعات الى ثواب
غير الله ثم من الناس من يفعله ويداخله عمله عليه
فهذا غاية الفساد ومنهم من يداخله عمله لله ويعرض
له في اثنائه ما يتزيد به فيبطل عمله ومنهم من ينفي
ما خطر له من التزيد ويبقى مسرورا باطلاع الناس

عليه

عليه في عمله فهذا المختلف فيه ومنهم من يسكن لعمله ان كان
صحيحا تاما ويستحسنه ويشهد منة ربه عليه ومنهم من يلتفت
في وقت عبادته لتزيد لحسن عمله وان راه منة من ربه وسلم
من العجب فهذا ان لا يبطلان عمله وبهذا الاعتبار قيل ريا
العارفين افضل من اخلاص المريدين لان اخلاص المريدين
سالم منهم من اول رتب الريا المحرم ورياء العارفين التفاتهم
الى علمهم ونظرهم الى حسنه في حال عبادتهم قال في الرسالة
وقال الفضيل ترك العمل لاجل الناس هو الريا قال شيخ
الاسلام هذا اذا ترك ليثنوا عليه بالاخلاص اما تركه للخوف
من وقوعه في الريا فليس بريا وان كان تاركه مضيعا
له بل حقه ان ينفي ذلك الخاطر ويعمل قال في الرسالة
والعمل لاجل الناس هو الشرك فقال شيخ الاسلام هذا
اذا اشرك الناس مع الله في العمل اذ اعمله لاجل الناس خاصة
فهو ريا او كفر انتهى فتامله مع ما قدمناه من اهل مذهبه
سابقا فلا اظنك تخلو عن نوع مخالفة والله اعلم وهاهنا
تتمات الاولى في الفرق بين المداهنة المحرمة وبين
على المداهنة
المداراة التي لا تحرم بل قد تجب اعلم رحمك الله تعالى ان
المداهنة مقابلة الناس بما يحبون من القول او الفعل ومنه
قوله عز وجل ودوا لو تدهن فيدهنون اي هم يودون لو اثنيت
على عبادتهم واحوالهم ويقولون لك مثله فهذه مداهنة حرام
وكذلك كل من سكت ظالما على ظلمه او مبتدعا على بدعته او مبطلا
على ابطاله وباطله فهو مداهنة حرام ان تركه وسيلة لتكثير
ذكر الظلم والباطل من اهله وروي عن ابي موسى انه كان يقول

انا لنبش في وجوه قوم وان قلوبنا لتلعنهم يريد الظلمة والفسقة
الذين يتقى شرهم نتبسم في وجوههم ونشكرهم بالكلمات
الحقة فان ما من احد الا وفيه صفة تشكر ولو كان اخس
الناس فيقال له ذلك اتقاء لشره فهذا قد يكون مباحا
وقد يكون واجبا ان كان يتوصل القائل به لدفع مفسدة
ظلم محرم او محرمات لا تندفع الا بذلك القول ويكون الحال
يقتضي ذلك وقد يكون مندوبا ان كان وسيلة لمندوب
او مندوبات وقد يكون مكروها ان كان عن ضعف لا ضرورة
تتقاضاه بل لخور في الطبع او يكون وسيلة للوقوع في مكروه
فانقسمت المداهنة الى هذه الاحكام الخمسة الشرعية فظهر
حينئذ الفرق بين المداهنة المحرمة وغير المحرمة وقد وقع
بين الناس ان المداهنة بسائر انواعها كلها محرمة وليس كما
يتوهمون لما علمت. الثانية الفرق بين المداهنة المحرمة
وبين المداراة المشروعة المامور بها كما يدل عليه قوله عليه
الصلاة والسلام امرت بمداراة الناس كما امرت بالفرائض
ان المداهنة ما علمت من بذل الدين لحفظ الدنيا واما المداراة
فهي بذل الدنيا لحفظ الدين او العرض او الحرمة. الثالثة
الفرق بين الخوف من غير الله عز وجل المحرم وبين الخوف من
غير الله عز وجل الذي لا يحرم وتأويل قوله تعالى ولم يخش الا الله
وقوله تعالى فلا تخشوهم واخشوني وقوله تعالى وتخشى الناس
والله احق ان تخشاه ونحو ذلك من النصوص المانعة من
خوف غير الله تعالى كما هو المستفيض على السنة الجمهور ان هذه
النصوص محمولة على خوف غير الله تعالى المانع من فعل الواجب

او ترك

او ترك المحرم او خوف لم تجر العادة بانه سبب للخوف كما
يتطير بما لا يخاف منه عادة كالعبور بين الغنم يخاف العابر
منه ان لا تقضى حاجته بهذا السبب فهذا كله خوف حرام
ومما ورد في هذا الباب وقل من يتفطن
له قوله عز وجل ومن الناس من يقول آمنا بالله فاذا
أوذي في الله جعل فتنة الناس كعذاب الله فمعنى
هذا التشبيه في هذا المكان قل من يحققه وهو قد ورد
في سياق الذم والانكار مع ان فتنة الناس مولمة
وعذاب الله تعالى مولم ومن شبه مولما بمولم كيف ينكر
عليه هذا التشبيه وسر هذا الانكار سر لطيف وهو ان الله
تعالى وضع عذابه حاثا على طاعته وزاجرا عن معصيته
فمن جعل اذية الناس له حاثة على طاعتهم في ارتكاب
معصية الله وزاجرة له عن طاعة الله تعالى فقد سوى
بين عذاب الله عز وجل وفتنة الناس في الحث والزجر
وشبه الفتنة بعذاب الله من هذا الوجه والتشبيه
من هذا الوجه حرام قطعا موجب للتحريم واستحقاق الذم
الشرعي فانكر على فاعله ذلك وهو من باب خوف غير الله عز
وجل المحرم وهو سر التشبيه ههنا وقد يكون
الخوف من غير الله عز وجل ليس محرما كالخوف من الاسود
والحيات والعقارب والظلمة وقد يجب الخوف من غير
الله تعالى كما امرنا بالفرار من ارض الوباء يعني انا نهينا
عن دخولها والخوف منها على اجسامنا من الامراض والاسقام
وفي الحديث فر من المجذوم فرارك من الاسد نصون النفوس

والاجساد والمنافع والاعضاء والاموال والاعراض عن الاسباب
المفسدة واجتناب ما امر وعلى هذه القواعد فقس ما يتعلق بها بالجوارح
من الخوف من غير الله تعالى وما لا يجوز وحيث تكون الخشية
من الخلق محرمة وحيث لا تكون فاعلم ذكر العلماء الرابعة
صح بكاؤه صلى الله عليه وسلم اجلالا لله واعظاما لامره وتنبيها
وتشويقا لامته وشفقة عليها لفوات حظ كثير منها من
الخيرات والايمان الذي هو اساس المشروعات وكان
بكاؤه صلى الله عليه وسلم من جنس ضحكه ليس معه شهيق ولا رفع
صوت كما لم يكن ضحكه بقهقهة ولكن تدمع عيناه حتى
تنهملان ويسمع لصدره ازيز وغليان كازيز المرجل والقدر وهو
يبكي رحمة على ميت وخوفا على امته وشفقة من خشية
الله تعالى وعند سماع القرآن واحيانا في الصلاة وقال صلى
والذي نفس محمد بيده لو رايتم ما رايت لضحكتم قليلا
ولبكيتم كثيرا قالوا وما رايته يا رسول الله قال رايت الجنة
والنار جمع الله تعالى له صلى الله عليه وسلم بين علم اليقين
وعين اليقين مع الخشية القلبية واستحضار العظمة الالوهية
ما لم يجمع لغيره ومن ثم صح عنه عليه السلام انه قال وان
اتقاكم واعلمكم بالله انا الخامسة الخوف والوجل والرهبة
متقاربة المعاني فالاول توقع العقوبة على مجاري الانفاس
او اضطراب القلب من ذكر المخوف والخشية اخص منه اذ هي
خوف مقرون بمعرفة ومن ثم قال تعالى انما يخشى الله من
عباده العلماء وقيل الخوف حركة والخشية سكون الانزواء

من يرى

من يرى عدوا له جاء له تحرك للهرب منه وهي الخوف وحالة
استقرار في محل لا يصل اليه وهي الخشية والرهبة الامعان
في الهرب من المكروه والوجل خفقان القلب عند ذكر من يخاف
سطوته والهيبة خوف مقترن بتعظيم واجلال واكثر
ما يكون مع المحبة والمعرفة والاجلال تعظيم مقترن بالحب والخوف
للعامة والخشية للعلماء العارفين والهيبة للمحبين والاجلال
للمقربين وعلى قدر العلم والمعرفة تكون الخشية ومن ثم قال
صلى الله عليه وسلم انا اتقاكم لله واشدكم له خشية انتهى كلام
بعض محققي العارفين ثم ارحمه الله ايضا فضله
واحسانه في تفسير الخلاص اصله خلاص يعني ان
للشيطان شدة تسلط على غير المعصومين من النوع البشري
حتى انه ليطعنهم فيهم عند الولادة بطعنه المولود حين ولادته
حتى كان كل واحد منهم في اسره ومحنه فيلجأ الى الله ان يخلصه
من الوقوع في حبائل الشيطان الرجيم فعيل بمعنى مفعول
اي المرجوم المطرود المبعد من رحمة الله تعالى ولا اشكال ان المراد
منه هنا الجنس فيصدق بابليس وسائر اولاده واعوانه
واجناده تتمة ابليس اسم اعجمي عند الاكثر ولهذا امتنع
الصرف للعلمية والعجمة وقيل اسم عربي مشتق من الابلاس
اذ ابلس واشتدت حاجته وكان اسمه قبل عصيانه عزازيل
وقيل الحارث وقيل الحكم وكنيته ابو مرة وقيل ابو الغمر وقيل
ابو كردوس وهو شخص روحاني خلق من نار السموم وهو
ابو الشياطين كما ان آدم ابو الانس فالعداوة بين
الثقلين فرع عداوة الابوين ثم هي هنا كالتي قبلها

لمجرد الذكر بمنزلة الواو ولذا اتى بالواو مع الهوى تنبيها على
ذكره اذ المطلوب الدعا بالخلاص من الشيطان وبالخلاص من
نسول نفسي الامارة بالسوء والفحشاء وهي النفس واللوامة
واما المطمئنة فلا نه عوالا الى الخير وبالخلاص من الوقوع
فيما يدعو اليه الهوى بالقصر وهو نزوع النفس
الى محبوبها وميلها الى مرغوبها ولو كان فيه هلاكها من
غير التفات الى عاقبة الامور وما فيه نجاتها فان قلت
كان ينبغي ان يقدم طلب الخلاص من الشيطان على طلب الاخلاص
لتقدمه عليه سببية وخارجا قلت تقدمه على الاخلاص
ممنوع اذ كل مولود انما يولد على الفطرة الاسلامية والطاعة
الايمانية والطوعية الرحمانية التي فطر الله الناس عليها
حتى يكون ابواه معينين للشيطان على اغرائه ولانه
سال الله سبحانه البقاء على الحالة الاصلية ثم ساله النجاة
مما يعرض له بعدها ايضا وان سلم فلعله قدمه اهتماما
به او ليكون التوسل الى مقصوده اثر بيان علة طلب الخلاص
من شر كل واحد من هذه المذكورات بقوله فمن اي لان كل
شخص او لان الشخص الذي يهمل اصله بمهمل حذفت عينه
لالتقاء الساكنين بواسطة تسكين لامه للضرورة ولو تجعل
من شرطية فلا اشكال لكنه لا يخلو من تكلف في اللفظ والمعنى
وعلق بيهمل قوله لاحد هذا الثلاثة التي هي مبدا كل
هلاك ومنشا كل شر فقد غوى اي وقع في الغي ضد
الرشد وقد افردت مهالك كل واحد من هذه الثلاثة بالتاليف
فلا نطيل بجلبها الطبيعة قال الحسن في قوله سبحانه

فلا اقتحم

فلا اقتحم العقبة هي والله عقبة شديدة مجاهدة الانسان
نفسه وهواه وعدوه والشيطان وانشد بعضهم
اني بليت باربع ترميني ... بالنبل قد نصبوا علي شراكا
ابليس والدنيا ونفسي والهوى ... من اين ارجو بينهن فكاكا
يا رب ساعدني بعفو انني ... اصبحت لا ارجو لهن سواكا
وانشد بعضهم ايضا
اني بليت باربع ترميني ... بالنبل عن قوس لها توتير
ابليس والدنيا ونفسي والهوى ... يا رب انت على الخلاص قدير
فمن اطاع مولاه وجاهد نفسه وهواه وعصى شيطانه ودنياه
بلغ في الدارين مناه وكانت الجنة نزله ومأواه ومن تمادى
في غيه وطغيانه وسلم زمام قياده لشيطانه كانت النار
امه الهاوية ودار ... الحامية فاما من طغى واثر الحياة
الدنيا فان الجحيم هي الماوى واما من خاف مقام ربه ونهى
النفس عن الهوى فان الجنة هي الماوى وفي الاية تاويل اخر
مبني بالاصل هذا اقتضاب شبيه بالتخلص كما مر بيانه
واعرابه وتجويز ان يكون مفعولا لفعل محذوف اي اسال الله
هذا وارجوا الله وعلى الاول فالواو للحال اي والحال اني
انا ارجوا الله من فضله وكرمه واحسانه رجاء متجددا بتجدد
الاحوال والازمنة والامكنة ان يمنحا اي يعطينا معاشر اهل
الطاعة من المسلمين ويختص معاشر اهل العلم ويختص خصوص
الناظم وضمير العظمة لائق في التواضع في مقام الدعاء لان التواضع
والاخلاص محلهما القلب وان ظهر اثرهما على الجوارح على ان
ما هيا الله له بالهامه الطلب نعمة فكان اظهار ذلك تحدثا

بالنعمة وهو مطلوب كما يشهد له واما بنعمة ربك فحدث ثم ذكر المفعول
فيه موصلا له بثاني مفعولي يمنح بمعنى يعطي فقوله كنه وورود
السؤال علينا من الفقير ولو منا واردات الغيوب وتجليات
الاسرار مطلقا حال من السؤال اي سواء كان في الدنيا او في القبر
او في القيامة وقد لزم الاطلاق بغيره تقييد سابق او لاحق
اغلبي كما قال بعض المحققين وقوله تحققا مفعول ثان
ليمنح كما اشرنا اليه ومفعوله الاول نا المتصل به والمراد
ما تحقق به احتجاجا حجيا مقبولا شرعا على جواب ذلك السؤال
بحيث تكون مقبولا لا سبيل لا طعن فيه ولا امتناع منافيه له
ثم الحجة ان كانت عقلية فهي قياس اما برهاني واما جدلي واما
خطابي واما شعري واما مغالطي واما تمثيلي واستقرائي بضوابطها
في فن المنطق وان كانت نقلية فهي اما كتاب او السنة واما
اجماع واما قياس واستدلالها بضوابطها في فن الاصول
ولما كانت الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم مقبولة غير
مردود كما جاء الحديث به وكانت الملايكة لا تزال تصلي على
راقمها في كتاب ما دام اسم النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك الكتاب
وكان الرجا ان الكريم اذا قبل صفقة ورضيها واثاب عليها
وخلد الانعام بازايها لا يرد شيا منها جعل الصلاة والسلام
مكتنفين لما اتى به في هذه الرسالة من الاحكام توسلا
الى ذلك فقال ثم يمكن في هذه ان تكون للتراخي في جملة
الصلاة التي في صدر الكتاب وان تكون لمجرد الاستيناف
الصلاة والسلام وقد تقدم الكلام عليهما صدر التعليق
وقوله الدايم اما نعت لهما واصله الدايم كل منهما وانما

نعت

نعت لاحدهما بتقدير نظيره مع الاخر ولا يمنعه في الصلاة عدم
المطابقة لجواز كونه سببا لها او الاصل الدايم شرفهما ثم
تصرفنا فيه بطريق الحذف والايصال وبهذا يجاب
عن منع صحة دوام الصلاة والسلام المنقضيين بمجرد التلفظ
بهما لعرضيتهما فلا يستقيم الدوام والتابيد والله اعلم
ولما تنازع الصلاة والسلام معمولا واحدا اعمل الثاني فيه
والاول في ضميره ثم حذفه بقوله على نبي والاصل والصلاة
عليه والسلام على نبي لا يقال شرط صحة عمل المصدر ان لا يتبع
قبل عمله كما هنا لانا نقول هذا الشرط ليس متفقا عليه على ان
الحق ان هذا الشرط انما هو في عمله النصب لا في عمله في الظرف
والجار والمجرور لان الجوامد قد تعمل فيهما عمل التعلق وقوله
ذاته المراحم الظاهر فيه خبرية الاول وابتدائية الثاني
ويؤول اسقطته مع تعريف الطرفين يستفاد الحصر والذات
العادة المستمرة والمراحم جمع المرحمة بمعنى الرحمة يعني ثم
الصلاة والسلام على نبي موصوف بانه لا داب له ولا عادة الا المراحم
ولا ينافيه افراد الخبر مع جمع المبتدا لانه جايز في المصادر نحو الزيدون
عدل وصوم لجمود المصدر وعدم لزوم مطابقته والمراد ان سجيته
صلى الله عليه وسلم التي الناس احوج شي اليها زمن البعثة الرحمة
واللطف والشفقة ولذلك نعته سبحانه بقوله لقد جاءكم رسول من
انفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمومنين رءوف رحيم
ولا يخفى عليك رجوع النظم بما قررناه لقوله سبحانه وما ارسلناك الا رحمة
للعالمين وقد قال فيها بعض المحققين ظاهر هذه الاية
الشريفة يفيد في ترتيب النعمة على ارسال البعثة

بطل عمله ولا يعمل
التنازع ع

اعرب
اقرب رحمة مفعولا له او حالا وقولهم ان الكافر آمن به من لحوق المسخ
والخسف او انه هلاك من هلك بعد الغيبة ليس عن ارساله لا يفيد
الا ان ارساله رحمة لهلا ان ارساله ليس الا رحمة كما هو
بين وفيه ان صدر منه ما يوجب هلاك بعض الكفرة وانه
غضب عليهم وعذبهم بالقتل والسبي والدعا عليهم وكل ذلك نقمة
تابعة لارساله مترتبة عليه وايضا لا شك في تعلق ارادة
الله تعالى بعدم ايمان كثير منهم ولا شك في ترتب تعذيبهم
على ذلك فصح ان ما بعث به وكذا بعثته سبب للهلاك والعذاب
في الجملة لا يقال لا يلزم من ترتب العذاب على البعثة ان
تكون البعثة لاجله فلعله تعالى لم يرده مع بعثته مع علمه
بترتبه عليها فلم تكن البعثة لاجله وفرق بين ما علم ترتبه
على الفعل وبين ما فعل لاجله الفعل لانا نقول انما يظهر ما ذكر في افعال
العباد المبنية على البواعث والاغراض فان الانسان قد يكون
لفعله فائدة ولا يلاحظها او يلاحظها ولكنها ليست باعثة
له عليه وافعاله تعالى منزهة عن مثل ذلك وحينئذ
فما معنى انه فعل لشي دون شي مع انهما مترتبان ومرادان
والذي يظهر في المسئلة ان الحصر باعتبار المرضي وقوعه
المهتم به من فوائد بعثته اي اتم فوائدها المرضية وثمراتها
المحمودة المهتم بها الرحمة وجميع الانبيا حينئذ كذلك وتخصيصه
اذ لا يمكن ان يكون لعموم بعثته ولم يصح ان يقال بالقصد الاول
وان لم ينفك عنه الاخر وسبب التوقف ان كلامهم صريح في خلافه
اذ اقتضا صفات الجمال للطف ليس باولى من اقتضا صفات
الجلال للقهر او انه تجوز باعتبار معظم ما يترتب عليه او ما

يتصف

يتصف كله المرسل به او معظم ما طلب منه واكثره بحسب تعلق الارادة
به فيكون حصرا للاكثر والمعظم او انه جار على التشبيه او المبالغة
اي ايهاما ان غير الرحمة بمنزلة العدم فكانه لا فائدة لارساله
ولا صفة له الا الرحمة او انه تجوز على تشبيه غير الغرض بالغرض
ثم الحصر فيه بمعنى انه الذي يشبه الغرض لا غيرا وانه تجوز باعتبار
فهم الرحمة على الكل من حيث هو كل وذلك لا ينافي لحوق النقمة
للبعض لا يقال هذا المعنى مناف لما يدل عليه الحصر لانا نقول الغالب
فائدته التاكيد والتصريح بنفي المخالف او انه تجوز باعتبار ان
ذاته الشريفة مع قطع النظر عن الاتباع والامتناع مايل الى
الرحمة او ذات رحمة عليهم جميعا ولا شك ان الامر كذلك والغضب
والانتقام انما هو لعوارض خارجية لحقت وامزجة بشرية
عرضت ثم ابدل من النبي الموصوف بما ذكر او بينه بقوله
محمد صلى الله عليه وسلم الذي لو كانت البحار مدادا والثقلين
كتابا لم ينتهوا الى تدوين كمالاته ولم يقفوا على حقائق
جمالاته وجلالاته كيف وهو السيد العظيم ورسول الملك الكريم
والمطلع من آيات ربه على العظيم وخاتم جميع الانبيا العظيم
تتمة قال استاذنا ولا خلاف في جواز استعمال السيد
فيه عليه السلام واستحبابه في غير الصلاة وانما الخلاف في استعماله فيه
عليه السلام داخل الصلاة فكرهه قوم واجازه اخرون وقضية
صنيع ابن عبد السلام استحبابه وقيل عن ذلك المحقق المحلي
فاجاب بان الادب مع من ذكر مطلوب شرعا يعني انه
مستحب واشار الى انه لا يتخرج على تقديم سلوك الادب
على امتثال الامر عند التعارض في الحديث صلوا كما [illegible]

اصلي ولم ينقل عنه صلى الله عليه وسلم التصريح بلفظ السيد في صلاته
ولا شك ان الاتيان بها من الادب وبا ومال الى اختياره عن
طريقة الصديق حين تقدم للامامة وجا النبي صلى الله عليه
وسلم فهم بالتاخر رضي الله عنه فقال له عليه السلام مكانك
فتاخر وهي الراجحة. ومنها اخذ ابن عبد السلام وابن جماعة
الشافعيان وابن عبد السلام المالكي والذي مال اليه وصرح
به بعض المتاخرين الاستحباب وعندي هو الصواب واما
حديث لا تسيدوني في الصلاة فقال الجلال لا اصل له قال
بعضهم ولو ورد لامكن تاويله اذا علمت هذا فنزل الناظم
لفظ السيد للضرورة فقط والله اعلم و الصلاة والسلام الدائم
كل منهما على صحبه ونقدم بيانهم صدر الكتاب و الصلاة
والسلام الدائم كل منهما على عترته بمثناة فوقية وصحف
من ضبط الاولى بالمثلثة وهم اهل بيته صلى الله عليه وسلم الخبير
ورد به وقيل ازواجه وذريته وقيل اهله وعشيرته الادنون
وقيل نسله ورهطه الادنون وعليه اقتصر الجوهري ولما كان
الدعا العام افضل من الدعا الخاص عدل اليه ثانيا بعد التعرض
لخصوص من ذكر اولا ليدخلوا في الدعا مرتين مبالغة في
قضا بعض ما يجب لهم فقال بناء على الراجح السابق بيانه
من جواز الصلاة والسلام على غير الانبيا تبعا و الصلاة
والسلام الدائم كل منهما على كل تابع اي متبع للنهجه
بسكون الهاء اي طريقته وسنته كمنهاجه وشريعته
من جميع امته اجابته صلى الله عليه وسلم من اهل
طاعته الى يوم القيمة والظاهر ان هذا القيد لبيان
الواقع

الواقع اذ لا يكون المتبع لشريعته الا من امته لعموم بعثته
كما سبق لا يقال قد يكون التابع لها ليس من امته كما في عيسى
عليه السلام بعد نزوله اخر الزمان لانا نقول قد سبق
انه لا يكون اذ ذاك الا من امته لتكليفه بشريعته الناسخة لشريعته
ولو سلم فلا يضر الاحتراز عنه كما لا يخفى تنبيهات الاول
قال جمع من العلما نفعنا الله بهم يستحب الترضي والترحم على
الصحابة والتابعين فمن بعدهم من العلما والعباد وسائر الاخيار
فيقال رضي الله عنه او رحمه الله ونحو ذلك واما ما قاله
بعض العلما من ان قوله رضي الله عنه مخصوص بالصحابة
ويقال في غيرهم رحمه الله فقط فليس كما قال ولا يوافق
عليه بل الصحيح الذي عليه الجمهور استحبابه والاصح كراهة
الصلاة والسلام على غير الانبيا استقلالا كراهة تنزيه
لا تحريم ولو مثل لقمان ومريم والخضر والاسكندر وكل
من اختلف في نبوته والارجح ان يقال رضي الله عنه او عنها
لان هذا مرتبة غير الانبيا ولم يثبت كونهم انبيا وقد
نقل امام الحرمين اجماع العلما على ان مريم ليست نبية ذكره
في الارشاد ولو قال عليه او عليها السلام قال النووي فالظاهر
انه لا باس به والله اعلم الثاني روى النحاس عن ابي بكر
محمد بن يحيى انه لا يقال اللهم اجرنا من النار ولا اللهم ارزقنا
شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم لانها انما تشفع لمن استوجب النار
كما لا يجار من النار الا من استوجبها فكانه دعا بالشقا بها
قال النووي وهذا خطا فاحش وجهالة بينة ولولا خوف
الاغترار بهذا اللفظ وكونه قد ذكر في كتب مصنفة لما تجاسرت

علي حكاياته فكم من حديث في الصحيح جا في ترغيب المومنين الكاملين
بوعدهم شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم لقوله صلى الله عليه وسلم
من قال مثل ما يقول المؤذن حلت له شفاعتي وغير ذلك ولقد
احسن الامام الحافظ ابو الفضل عياض رحمه الله في قوله قد عرف
بالنقل المستفيض سؤال السلف الصالح رضي الله عنهم شفاعة
نبينا صلى الله عليه وسلم ورغبتهم فيها وعلى هذا لا يلتفت الى كراهة
من كره ذلك لكونها لا تكون الا للمذنبين لانه ثبت في الاحاديث
في صحيح مسلم وغيره اثبات الشفاعة لاقوام في دخولهم الجنة
بغير حساب ولقوم في زيادة درجاتهم في الجنة قال ثم كل
عاقل معترف بالتقصير محتاج الى العفو مشفق ان يكون
من الهالكين ويلزم هذا القايل ان لا يدعو بالمغفرة
والرحمة لانهما لاصحاب الذنوب وكل هذا خلاف ما عرف
من دعا السلف والخلف انتهى الثالثة اذا ورد احد
الصلاة والسلام عقب اتمام عمل كما هنا فلا ينبغي له ان
يقصد بهما الاعلام بانه تم بل ينبغي ان لا يقصد الا تحصيل
فضيلتهما المشروعة الحق كما يوخذ من النظر ان الاتي
بالصلاة والسلام يوجر عليهما ولو لم يكونا على الوجه الاكمل
وان كان هو الاكمل وهو اللهم صل على محمد وعلى ال محمد كما صليت
على ابراهيم انك حميد مجيد اللهم بارك على محمد وعلى ال محمد كما
باركت على ابراهيم انك حميد مجيد وفي رواية اللهم صل على
محمد وعلى ازواجه وذريته كما صليت على ابراهيم انك حميد
مجيد متفق عليها الخامسة قال القاضي من مواطن
الصلاة

الصلاة التي مضى عليها عمل الامة ولم ينكرها احد الصلاة على النبي
صلى الله عليه وسلم في الرسايل وما يكتب بعد البسملة ولم يكن هذا
في الصدر الاول واحدث عند ولاية بني هاشم فمضى به
عمل الناس في اقطار الارض ومنهم من يختم به ايضا وقال عليه
السلام من صلى علي في كتاب لم تزل الملايكة تستغفر له
ما دام اسمي في ذلك الكتاب السادسة
في رؤيته صلى الله عليه وسلم مناما ويقظة واعلم ان في الرويا
اختلافا مختار الاستاذ ابي اسحاق منه انها ادراك باجزا
لم تحلها افة النوم فاذا راى انه بالمشرق وهو بالمغرب
او نحوه فهي امثلة جعلها الله عز وجل دليلا على تلك المعاني
كما جعلت الحروف والاصوات والرقوم والكتابة دليلا
على المعاني فاذا راى الله عز وجل او النبي صلى الله عليه وسلم
فهي امثلة وتضرب له بقدر حاله فان راه موحدا راه حسنا
وان راه ملحدا راه قبيحا كما هو احد التاويلين في قوله عليه
السلام رايت ربي في احسن صورة لا يقال النوم يضاد الادراك
والرويا ادراك للمثل كما تقدم فكيف تجتمع مع النوم لانا نقول
النفس ذات جواهر فان عمها النوم فلا ادراك ولا منام
وان قام عرض النوم ببعضها امكن قيام الادراك للمنام بالبعض
الاخر ولذلك يقع اكثر المنامات عند اخر الليل لخفة النوم قال
الشهاب وبما تقرر من ان المدرك المثل خرج الجواب عن كون رسول
الله صلى الله عليه وسلم يرى في الزمن الواحد في المكانين اذ المرئي منه
حينيذ مثالات فلا اشكال وانما الاشكال ان يكون الواحد

بالشخص في مكانين في زمان واحد واجاب الصوفية عنه بانه عليه
السلام كالشمس ترى في اماكن عدة وهي واحدة وابطله
القرافي بانه عليه السلام يراه زيد في بيته ويراه عمرو بجملته
في بيته او داخل مسجده والشمس انما ترى من اماكن عدة
وهي في مكان واحد فلو رئيت داخل بيت بجرمها استحالة
رؤيتها بجرمها في داخل بيت اخر وهو الذي يوازن رؤيته عليه السلام
في بيتين او مسجدين ولم يتوجه الاشكال الا على هذا لا على
رؤيته عليه السلام في مواضع عدة وهو في مكان واحد مع اتفاق
العقلا على استحالة حلول الجسم الواحد في زمان واحد في محلين
فلا يتم الجواب الا بان المرئي مثاله لا ذاته ولذا لكم يرى في
من بحر او جبل او ادمي ومعنى قوله عليه السلام من راني فقد
راى حقا فان الشيطان لا يتمثل بي وان التقدير من راى
مثالي فقد راى مثالي حقا فان الشيطان لا يتمثل بمثالي وان
الخبر انما شهد بعصمة المثال عن الشيطان ونص الغزالي في
في كتابه الكبير في تاويل الرويا على ان ارسال الكتب المنزلة
والملايكة والسحب ايضا كذلك معصومة عن تمثيل الشيطان
وما عداه كذلك من المثل يمكن ان يكون حقا ويمكن ان يكون من قبل
الشيطان وانه تمثل بذلك المثال فان قلت فكيف يصح ان يراه
الرائي على غير مثاله الذي كان عليه عليه السلام كرويته
اسود او امرد او كثير الشيب قلت تلك صفات الرائين
واحوالهم تظهر فيه عليه السلام بطريق الانطباع وهو
كالمرآة لهم انتهى المقصود من القواعد والذي قاله ابن
حجر الهيتمي في شرح حديث الشمايل من راني في المنام
فقد

فقد راى فان الشيطان لا يتمثل بي وفي رواية مسلم فسيراني في
اليقظة او فكانما راني في اليقظة ورواه جماعة وصححه المصنف
يعني الترمذي فقد راني في اليقظة بدل قوله فسيراني وعند
مسلم فقد راى الحق اي من راني نوما باي صفة كنت فليستبشر
وليعلم انه قد راى الرويا الحق اي رؤية الحق لا الباطل وكذا
قوله فقد راني لان اتحاد الشرط والجزاء دل على الغاية في الكمال
اي فقد راني رويا ليس بعدها شي فهو على التشبيه والتمثيل
كقوله فكانما راني في اليقظة قال ابن بطال وقوله فسيراني في
اليقظة يريد تصديق تلك الرويا في اليقظة وصحتها وخروجها
على الحق لا انه يراه في الاخرة لان كل امته كذلك وقال المازري
ان كان المحفوظ فكانما راني في اليقظة فمعناه ظاهر او فسيراني
في اليقظة احتمل ان معناه انه اوحي اليه بان من راه من اهل
عصره نوما ولم يهاجر اليه كان ذلك علامة على انه سيهاجر اليه
وينظره وقال عياض فيحتمل ان رؤياه نوما بصفته المعروفة
موجبة لرؤية خاصة في الاخرة اما بقرب او شفاعة بعلو درجة
ونحو ذلك قال ولا يبعد ان يعاقب بعض المذنبين بالحجب
عنه صلى الله عليه وسلم في القيامة مدة وقيل معناه فسيراني
في المرآة التي كانت له صلى الله عليه وسلم ان امكنه ذلك كما
حكي عن ابن عباس انه لما راه نوما دخل على بعض امهات
المومنين فاخرجت له مرآته عليه السلام فراى صورته
ولم ير صورة نفسه قال بعض الحفاظ وهذا من ابعد
المحامل وقال الغزالي ليس المراد بقوله فقد راني رؤية
الجسم بل رؤية المثال الذي صار آلة يتادى بها المعنى

وكذا قوله فسيراني في اليقظة ليس المراد انه يرى جسمي وبدني
قال والآلة اما حقيقية او خيالية والنفس غير المثال
المتخيل فالشكل المرئي ليس روحه صلى الله عليه وسلم ولا شخصه
بل مثال له على التحقيق وكذا رؤيته تعالى
نوما فان ذاته تعالى منزهة عن الشكل والصورة
ولكن تنتهي تعريفاته الى العبد بواسطة مثال
محسوس من نور او غيره وهو آلة حقا في كونه واسطة في
التعريف فيقول الرائي رايت الله تعالى نوما ولا يعني اني
رايت ذاته كما يقول في حق غيره وقال ايضا من رآه
صلى الله عليه وسلم نوما لم ير روحا حقيقة شخصه المودع
روضة المدينة على مثاله وهو مثال روحه المقدسة
عن الصورة والشكل وقوله فان الشيطان لا يتمثل
بي في رواية لمسلم انه لا ينبغي للشيطان ان يتمثل في صورتي
وفي رواية للبخاري فان الشيطان لا يتكونني اي لا يتكون
كوني بحذف المضاف ووصل المضاف اليه بالفعل وفي
اخرى له لا يتخيل بي وبالترا بوزن يترامى اي
لا يستطيع ان يتمثل بي لما انه تعالى وان امكنه من التصور
في اية صورة اراد لم يمكنه من التصور بصورته صلى الله
عليه وسلم قال جماعة ومحل هذا ان راه صلى الله عليه وسلم
في صورته التي كان عليها وبالغ بعضهم فقال في صورته
التي قبض عليها حتى عدد شيبه الشريف وممن هؤلاء
ابن سيرين فانه صح عنه انه كان اذا قصت عليه رؤيا قال

للرائي

للرائي صف الذي رايته فان وصف له صفة لم يعرفها قال لم
تره ويقوي هذا ما ورد ان عاصم بن كليب قال قلت لابن عباس
رايت النبي صلى الله عليه وسلم في المنام فقال صفه لي قال فذكرت
الحسن بن علي فشبهته به فقال رايته ولا يعارضه خبر من
رآني في المنام فقد رآني فاني ارى في كل صورة لانه ضعيف
وقال آخرون لا يشترط ذلك منهم ابن العربي حيث قال ما حاصله
رؤيته بصفته المعلومة ادراك على الحقيقة وبغيرها ادراك
فان الصواب ان الانبياء صلى الله عليهم وسلم لا تغيرهم الارض
فادراك الذات الكريمة حقيقة وادراك الصفات ادراك للمثال
وشذ من قال من القدرية لا حقيقة للرؤيا اصلا ومعنى قوله
فسيراني سيرى تفسير ما رأى لانه حق وغيب وقوله فكانما
رآني يعني انه لو رآني يقظة لطابق ما رآه نوما فيكون الاول
حقا وحقيقة والثاني حقا وتمثيلا هذا كله ان رآه بصفته
المعروفة والا فهي امثال فان رآه مقبلا عليه مثلا فهو خير
للرائي وعكسه بعكسه ومنهم القاضي عياض حيث قال
قوله فقد رآني او فقد رأى الحق يحتمل ان المراد به ان من رآه
بصورته المعروفة في حياته كانت رؤياه حقا ومن رآه بغير
صورته كانت رؤيا تأويل وتعقبه النووي فقال هذا
ضعيف بل الصحيح انه يراه حقيقة سواء كانت على صفته المعروفة
او غيرها واجاب عنه بعض الحفاظ بان كلام القاضي لا ينافي ذلك
بل ظاهر كلامه انه يراه حقيقة في الحالين لكن في الاولى لا تحتاج
تلك الرؤيا الى تعبير وفي الثانية تحتاج اليه ومنهم الباقلاني
وغيره فانهم الزموا الاولين ان من راه بغير صفته تكون رؤياه

اضغاثا وهو باطل اذ من المعلوم انه يرى نوما على حالته اللائقة
به مخالفة لحالته في الدنيا ولو تمكن الشيطان من التمثيل بشي
مما كان عليه او ينسب اليه لعارض عموم قوله فان الشيطان
لا يتمثل بي فالاولى تنزيه رؤياه ورؤيا شي مما ينسب
اليه عن ذلك فانه ابلغ في الحرمة والبق بالعصمة كما عصم
من الشيطان في يقظته فالصحيح ان رؤيته بكل
حال ليست باطلة ولا اضغاثا بل هي حق في نفسها وان رؤي
بغير صفته اذ تصور تلك الصورة من قبل الله تعالى
انتهى فعلم انه ان كان بصورته الحقيقية في وقت ما سواء كان
في شبابه او رجوليته او كهوليته او اخر عمره لم يحتج لتاويل
والا احتيجت لتعبير يتعلق بالرائي ومن ثم قال بعض
علما التعبير من راه شيخا فهو غاية سلم ومن راه شابا فهو
غاية حرب ومن راه متبسما فهو متمسك بسنته وقال بعضهم
من راه على حاله وهيئته كان دليلا على صلاح الرائي وكمال جاهه
وظفره بمن عاداه ومن راه متغير الحال عابسا مثلا كان دليلا
على سوء حال الرائي وقال ابن ابي جمرة رؤياه في صورة حسنة
حسن في دين الرائي ومع شين او نقص في بعض بدنه خلل
في دين الرائي لانه كالمراة الصقيلة ينطبع فيها ما قابلها
وان كانت ذاتها على احسن حال واكمله وهذه هي
الفائدة الكبرى في رؤيته اذ بها يعرف حال الرائي وقال
غيره احوال الرائين بالنسبة اليه مختلفة اذ هي عين بصيرة الاعمى بعض
ورؤيا البصيرة لا تستدعي حصر المرئي بل يرى شرقا وغربا

ارضا

ارضا وسما كما ترى الصورة في مراة مقابلة لها ليس جرمها
منتقلا لجرم المراة فاختلاف رؤيته كان يراه انسان شيخا
واخر شابا في حالة واحدة كاختلاف الصورة الواحدة في مرايا
مختلفة الاشكال والمقادير فيكبر ويصغر ويعوج ويطول
في الكبيرة والصغيرة والعوجة والطويلة وبهذا علم جواز
رؤية جماعة له في ان واحد من اقطار متباعدة وباوصاف
مختلفة واجاب عن هذا ايضا البدر الزركشي بانه صلى الله
عليه وسلم سراج ونور الشمس في هذا العالم مثال نوره في العوالم
كلها فكما ان الشمس يراها كل من في المشرق والمغرب في ساعة
واحدة وبصفات مختلفة كذلك هو صلى الله عليه وسلم ومما
الغلو والجافة كما قاله ابن العربي قول بعضهم ان الرؤيا في
النوم بعين الراس وعن بعض المتكلمين انها مدركة بعينين
في القلب وانه ضرب من المجاز وقد حكي ابن ابي جمرة
والبارزي واليافعي وغيرهم عن جماعات من الصالحين انهم راوا
النبي صلى الله عليه وسلم يقظة وذكر ابن ابي جمرة عن جمع انهم حملوا
على ذلك رواية فسيراني في اليقظة وانهم راوه نوما فراوه
بعد ذلك يقظة وسالوه عن تشوشهم من اشيا فاخبرهم بوجوه
تفريجها فكان كذلك بلا زيادة ولا نقص قال ومنكر ذلك ان كان
ممن يكذب بكرامات الاوليا فلا بحث معه لانه يكذب بما اثبتته
السنة والا فهذه منها اذ يكشف لهم بخرق العادات عن اشيا في
العالم العلوي والسفلي وحكيت رؤيته صلى الله عليه وسلم
كذلك عن اماثل كالامام عبد القادر الجيلي كما في عوارف المعارف
والامام ابي الحسن الشاذلي كما حكاه عنه التاج بن عطا الله

من رأى مناما
صح

وكصاحبه ابي العباس المرسي والامام علي الوفاي والقطب القسطلاني
والسيد نور الدين الايجي وجري علي ذلك الغزالي فقال في كتابه
المنقذ من الضلال وهم ارباب القلوب في يقظتهم يشاهدون يعني
الملايكة وارواح الانبيا ويسمعون منهم اصواتا ويقتبسون
منهم فوايد انتهي واكثر ذكر جماعة منهم الاهدل حيث قال
القول بذلك يدرك فساده باوايل العقول لاستلزامه خروجه
من قبره ومشيه في الاسواق ومخاطبته للناس ومخاطبتهم
له وخلو قبره عن جسده المقدس فلا يبقي منه فيه شي
بحيث يزار مجرد القبر ويسلم علي غايب اشار لذلك القرطبي
في الرد علي التاويل بان الرايي له في المنام راه حقيقة ثم يراه
كذلك في اليقظة وقال هذه جهالات لا يقول بشي منها من له
ادني مسكة من المعقول ويلتزم شي من ذلك بمختل مخبول انتهي
وهذه الالزامات كلها ليس شي منها بلازم لذلك ودعوي
استلزامه لذلك عين الجهل او العناد وبيانه ان رويته
صلي الله عليه وسلم يقظة لا تستلزم خروجه من قبره لان من كرامات
الاوليا كما مر ان الله تخرق لهم الحجب فلا مانع عقلا ولا شرعا
ولا عادة ان الولي وهو باقصي المشرق او المغرب يكرمه الله تعالي
بان لا يجعل بينه وبين الذات الشريفة وهي في محلها من القبر
الشريف ساترا ولا حاجبا بان يجعل ذلك الحجاب كالزجاج الذي
يحكي ما وراه وحينيذ فيمكن ان الولي حينيذ يقع نظره عليه صلي
الله عليه وسلم ونحن نعلم انه صلي الله عليه وسلم حي في قبره يصلي
واذا اكرم الانسان بنوع يصح عليه فلا مانع ان يكرم ايضا بمحادثته
ومكالمته وسواله عن اشيا وانه يجيبه عنها وهذا كله

غير منكر

غير منكر شرعا ولا عقلا واذا كانت المقدمات والنتيجة غير منكرين
عقلا ولا شرعا فانكارهما او انكار احدهما غير ملتفت اليه
ولا معول عليه وبهذا يعلم ان ما ذكر عن اشارة القرطبي
غير لازم ايضا كيف وقد مر القول بان الروية في النوم روية
حقيقية عن جماعة من الايمة ومنهم ايضا صاحب فتح الباري
فقال بعد ما مر عن ابن ابي جمرة وهذا مشكل جدا ولو حمل علي
ظاهره لكان هولا صحابة ولامكن بقا الصحبة الي يوم القيمة
انتهي قلت الملازمة ممنوعة لان الشرط في الصحابي ان يكون
راه في حياته حتي اختلفوا فيمن راه بعد موته وقبل دفنه
هل يسمي صحابيا ام لا وهذا اصح علي ان هذا امر
خارق للعادة والامور التي كذلك لا يغير لاجلها القواعد
الكلية وتورع في ذلك ايضا بانه لم يحك ذلك عن احد من الصحابة
ولا من بعدهم وبان فاطمة اشتد حزنها عليه صلي الله عليه وسلم
حتي ماتت كمدا بعده بستة اشهر وبيتها مجاور لضريحه
ولم ينقل عنها رويته تلك المدة انتهي ويرد ايضا بان عدم
نقله لا يدل علي عدم وقوعه فلا حجة في ذلك كما تقرر في محله وكذلك
موت فاطمة رضي الله تعالي عنها كمدا لانه قد يكرم المفضول بما لا يكرم
به الفاضل وتاويل الاهدل وغيره ما وقع للاوليا من ذلك بانه للاوليا من
انما هو في حال غيبته فيظنونه يقظة فيه اساءة ظن بهم
حيث يشتبه رويته الغيبة برويته اليقظة وهذا لا يظن
بادون العقلا فكيف بالاكابر وعجيب قوله في قول العارف ابي
العباس المرسي لو حجب عني رسول الله صلي الله عليه وسلم طرفة
عين ما عددت نفسي مسلما هذا انه تجوز ابلم يحجب عني

حجاب غفلة ولم يرد انه لم يحجب عن الروح الشخصية طرفة
عين فذلك مستحيل انتهى فيقال له دعواك الاستحالة ان عنيت
بها الاستحالة العقلية فباطل او الشرعية فاين دليلك فقاعدة
يشهد بذلك ذلك قولهم با قوامهم والله يقول الحق وهو
يهدي السبيل الباب الـسابع في حكم المؤمن والكافر
لاخفا فيه وحكم الفاسق والمبتدع المخالف في العقيدة طريقة
اهل السنة والجماعة فيما يتعلق بالاخرة الرد الى المشية
وان كانت البدعة اقبح واما فيما يتعلق بامر الدنيا فحكم
الفاسق المؤمن وحكم الكافر باقسامه مذكور في كتب
الفروع وحكم المنافق والزنديق اجرا احكام الاسلام
ومن احكام الفاسق الدنيوية الحد فيما فيه الحد والتعزير
في غيره والامر بالتوبة ورد الشهادة وسلب الولاية على
خلاف بين الفقها ومن احكام المبتدع الدنيوية البغض
والعداوة والاعراض عنه والاهانة والطعن واللعن لجنسه
ونوعه لا لفرده وعينه وكراهة الصلاة خلفه وطريقة
اهل السنة ان العالم حادث والصانع قديم متصف بصفات
قديمة ليست عينه ولا غيره واحد لا شبيه له ولا ضد له
ولا ند له ولا نهاية له ولا صورة ولا حد ولا يحل في شي ولا يقوم
به حادث ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل ولا الكذب
ولا النقص وانه يرى في الاخرة وليس في حيز وجهة وما شا كان
وما لم يشا لم يكن ولا يحتاج الى شي ولا يجب عليه شي وكل المخلوقات
بقضايه وقدره وارادته ومشيته لكن القبائح منها ليست
برضاه وامره ومحبته وان المعاد الجسماني وساير ما ورد به
السمع

وعلى طريقة اهل السنة

السمع من عذاب القبر والحساب والصراط والميزان وغير ذلك
حق وان الكفار مخلدون في النار دون الفساق وان العفو
والشفاعة حق وان اشراط الساعة حق من خروج الدجال
وياجوج وماجوج ونزول عيسى عليه السلام وطلوع الشمس
من مغربها وخروج دابة الارض حق واول الانبيا ادم
واخرهم محمد صلى الله عليه وسلم وعليهم اجمعين واول الخلفا
ابوبكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم اجمعين والافضلية
بهذا الترتيب مع تردد فيما بين عثمان وعلي رضي الله عنهما
قال السعد والمشهور من اهل السنة في ديار خراسان والعراق
والشام واكثر الاقطار هم الاشاعرة اصحاب ابي الحسن علي ابن
اسماعيل ابن اسحاق بن سالم ابن اسماعيل ابن عبد الله بن بلال
بن ابي بردة ابن ابي موسى الاشعري صاحب رسول الله صلى الله
عليه وسلم اول من خالف ابا علي الجبائي ورجع عن مذهبه
الى السنة اي طريقة النبي صلى الله عليه وسلم والجماعة اي
طريقة الصحابة رضي الله تعالى عنهم اجمعين وفي ديار ما ورا
النهر الماتريدية اصحاب ابي منصور الماتريدي ابي رضا
العياضي تلميذ ابي بكر الجوزجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني
رضي الله عنهم اجمعين وماتريد قرية من قرى سمرقند وبين
الطايفتين اختلاف في بعض الاصول كمسئلة التكوين ومسئلة
~~صاحب ابي سليمان الجوزجاني~~ الاستثنا في الايمان
ومسئلة ايمان المقلد وغيرها والمحققون من الفريقين الله
لا ينسب احدهما الاخر الى البدعة والضلالة خلافا للمبطلين

ثم صار ابو الحسن الاشعري [illegible]

تلميذه

الاستثنا

المتعصبين حتى ربما جعلوا الاختلاف في الفروع ايضا بدعة وضلالة
كالقول بحل متروك التسمية عمدا وعدم نقض الوضوء بالخارج من
غير السبيلين وجواز النكاح بدون ولي والصلاة بدون الفاتحة
ولا يعرفون ان البدعة المذمومة هو المحدث في الدين من غير
ان يكون في عهد الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم اجمعين
ولا دل دليل شرعي عليه ومن الجهلة من يجعل كل امر لم يكن
في زمن الصحابة رضي الله عنهم بدعة مذمومة وان لم يقم
دليل على قبحه تمسكا بقوله صلى الله عليه وسلم اياكم ومحدثات
الامور ولا يعلمون ان المراد بذلك هو ان يجعل في الدين ما ليس
منه عصمنا الله تعالى من اتباع الهوى وثبتنا على اقتفاء
الهدى بالنبي صلى الله عليه وسلم وبعد ان انتهى بنا الكلام
الى هذا المقام اردنا ان ننبه على فرق ارباب الجهالة
والضلال فنقول قال الآمدي كان المسلمون عند وفاة النبي
صلى الله عليه وسلم على عقيدة واحدة وطريقة واحدة الا من كان
يبطن النفاق ويظهر الوفاق ثم نشأ الخلاف فيما بينهم
اولا في امور اجتهادية لا توجب ايمانا ولا كفرا وكان غرضهم
منها اقامة مراسم الدين وادامة مناهج الشرع القويم
وذلك كاختلافهم عند قول النبي صلى الله عليه وسلم في مرض موته
ايتوني بقرطاس اكتب لكم كتابا لا تضلوا بعدي حتى قال عمر
ان النبي صلى الله عليه وسلم قد غلبه الوجع حسبنا كتاب الله
وكثر اللغط في ذلك حتى قال النبي صلى الله عليه وسلم قوموا عني
لا ينبغي عندي التنازع وكاختلافهم بعد ذلك في التخلف عن

جيش

جيش اسامة فقال قوم بوجوب الاتباع بقوله عليه السلام جهزوا
جيش اسامة لعن الله من تخلف عنه وقال قوم بالتخلف انتظارا
لما يكون من رسول الله صلى الله عليه وسلم في مرضه وكاختلافهم بعد ذلك
في موته حتى قال عمر من قال ان محمدا قد مات علوته بسيفي وانما
رفع الى السماء كما رفع عيسى بن مريم وقال ابو بكر من كان
يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن يعبد اله محمد فانه حي لا يموت
وتلى قوله تعالى وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل
فرجع القوم الى قوله وقال عمر كاني ما سمعت هذه الاية
الا الآن وكاختلافهم بعد ذلك في موضع دفنه بمكة او المدينة
او القدس حتى سمعوا ما روي عنه من ان الانبياء يدفنون حيث
يموتون وكاختلافهم في الامامة وثبوت الارث عن النبي صلى
الله عليه وسلم كما مر وفي قتال مانعي الزكاة حتى قال عمر كيف
نقاتلهم وقد قال عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى
يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوا عصموا مني دماءهم واموالهم
فقال له ابو بكر اليس قد قال الا بحقها ومن حقها اقامة الصلاة
وايتاء الزكاة ولو منعوني عقالا مما ادوه للنبي صلى الله عليه
وسلم لقاتلتهم عليه ثم اختلافهم بعد ذلك في تنصيص ابي
بكر على عمر بالخلافة ثم في امر الشورى حتى استقر الامر على
عثمان ثم اختلافهم في قتله وفي خلافة علي ومعاوية وما جرى
في وقعة الجمل وصفين ثم اختلافهم ايضا في بعض الاحكام
الفرعية كاختلافهم في الكلالة وميراث الجد مع الاخوة وعقل
الاصابع وديات الاسنان الى غير ذلك من الاحكام وكان الخلاف

يتدرج ويترقى شيئا فشيئا الى اخر ايام الصحابة حتى ظهر معبد
الجهني وغيلان الدمشقي ويونس الاسواري وخالفوا في القدر
واسناد جميع الاشياء الى تقدير الله تعالى ولم يزل الخلاف يتشعب
والآراء تفترق حتى تفرق اهل الاسلام وارباب المقالات الى
ثلاث وسبعين فرقة فكان ذلك من الله سبحانه وتعالى تصديقا
لنبيه صلى الله عليه وسلم فيما اشار اليه بقوله ستفترق امتي
ثلاثا وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة وهي ما انا عليه
واصحابي وكان ذلك من معجزاته حيث وقع كما اخبر به والله اعلم
اذا عرفت هذا فكبار الفرق المنسوبة الى الاسلام ثمانية
معتزلة وشيعة وخوارج ومرجية ونجارية وجبرية ومشبهة
وناجية فالمعتزلة وهي الفرقة الاولى من الفرق
الاسلامية اصحاب واصل بن عطا المعتزلي الذي اعتزل عن مجلس
الحسن البصري بتقرير ان مرتكب الكبيرة ليس بمومن ولا كافر
ويثبت المنزلة بين المنزلتين فقال الحسن قد اعتزل عنا
واصل فسمي هو واصحابه بالمعتزلة ويلقبون بالقدرية ايضا
لاسنادهم افعال العباد الى قدرهم وانكارهم القدر فيها وهم
مجوس هذه الامة وخصماء الله في القدر وهم لقبوا انفسهم باصحاب
العدل والتوحيد وذلك لقولهم بوجوب الاصلح ونفي الصفات
القديمة وكلهم قالوا بان القدم اخص وصف الله سبحانه وتعالى
لا يشاركه فيه ذات ولا صفة ومن مذهبهم جميعا نفي زيادة
الصفات القديمة على الذات وان كلام الله سبحانه مخلوق محدث
مركب من الحروف والاصوات وانه سبحانه لا يرى في الآخرة بالعيون
والابصار وبالحسن والقبح العقليين وانه سبحانه يجب عليه

لعباده

لعباده رعاية الحكم والمصالح في افعاله كما يجب عليه ثواب المطيع والتائب
وعقاب صاحب الكبيرة وبعد اتفاقهم على هذه الجهالات
وتصميمهم على اعتقاد هذه الضلالات افترقوا عشرين فرقة
يكفر بعضهم بعضا منهم الواصلية اصحاب واصل بن عطا
من مذهبهم رد الصفات كلها الى كونه عالما قادرا ثم قالوا
هما صفتان ذاتيتان اعتباريتان للذات القديمة كما قاله
الجبائي او حالان كما قاله ابو هاشم ومن مذهبهم اسناد
افعال العباد الى قدرهم وامتناع اضافة الشر الى الله
وثبوت المنزلة بين المنزلتين والحكم بتخطية احد الفريقين
من عثمان وقاتليه وجواز كون عثمان لا مومنا ولا كافرا وان
يخلد في النار وكذا علي ومقاتلوه وحكموا بان عليا وطلحة
والزبير بعد وقعة الجمل لو شهدوا لا تقبل شهادتهم في كثير
ولا قليل كالمتلاعنين فان احدهما فاسق لا بعينه ومنهم العمرية
ومذهبهم كمذهب الواصلية الا انهم فسقوا الفريقين من عثمان
ومقاتليه وعلي ومقاتليه منسوبون الى عمرو بن عبيد وكان من
رواة الحديث معروفا بالزهد تابع واصل بن عطا في القواعد
المذكورة وزاد عليه تعميم الفسق التفسيق ومنهم الهذلية
اصحاب ابي الهذيل بن حمدان العلاف شيخ المعتزلة ومقدم طايفتهم
اخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن واصل ومن مذهبهم
فناء مقدورات الله تعالى وان اهل الدارين يصيرون الى جمود
دائم وسكون لا ينقطع وانه يجتمع في ذلك السكون اللذات لاهل
الجنة والآلام لاهل النار وانما ارتكب ابو الهذيل هذا القول
لانه التزم في مسئلة حدوث العالم انه لا فرق بين حوادث لا اول لها

وبين حوادث لا اخر لها فقال لا اقول ايضا بحركات لا تنتهي الي
اخرها بل تصير الي سكون وتوهم ان ما لزمه في الحركة لا يلزمه
في السكون ولذلك سمي المعتزلة ابا الهذيل جهمي
الاخرة لان مذهبه في الفنائية مذهب جهم حيث
ذهبوا الي ان الجنة والنار تفنيان وان حركات اهل الجنة
والنار ضرورية مخلوقة لله تعالي ولو كانت مخلوقة
لهم لكانوا مكلفين ولا تكليف في الاخرة فمن هنا قيل لابي
الهذيل قدري الاولي جهمي الاخرة ومن مذهبهم ايضا ان
الله عالم بعلم هو ذاته قادر بقدرة هي ذاته حي بحياة هي ذاته
ومريد بارادة حادثة لا في محل واول من احدث هذه المقالة
العلاف كما انهم اخذوا المقالة الاولي من الفلاسفة المعتقدين
انه تعالي واحد من جميع جهاته لا تعدد فيه اصلا وان جميع صفاته
راجعة الي السلوب والاضافات ومن مذهبهم ايضا ان بعض
كلامه تعالي لا في محل وهو كن وبعضه في محل كالامر والنهي والخبر
والاستخبار وذلك لان تكوين الاشيا بكلمة كن فلا يتصور لها
محل ومن مذهبهم ايضا ان ارادته تعالي غير المراد قالوا لان
ارادته عبارة عن خلقه لشي وخلقه للشي مغاير لذلك الشي بل
الخلق عندهم قول لا في محل اعني كلمة كن فتامل ومن مذهبهم ايضا
ان المتواتر لا تحتج به فيما غاب الا اذا بلغ نقلته عشرين فيهم
واحد فاكثر من اهل الجنة لان الارض لا تخلوا عن اوليا الله تعالي
وهم معصومون لا يكذبون ولا يرتكبون شيا من المعاصي فالحجة
قولهم لا التواتر الذي هو كاشف عنه ومنهم النظامية
اصحاب

اصحاب ابرهيم بن يسار النظام كان من شياطين القدرية طالع كتب
الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة من مذهبهم ان الله تعالي [سبحانه]
لا يقدر ان يفعل بعباده في الدنيا ما لا صلاح لهم فيه ولا يقدر ان يزيد
او ينقص في الاخرة من ثواب او عقاب لاهل الجنة والنار وتوهموا
ان غاية تنزيهه تعالي عن الشرور والقبائح لا تكون الا
بسلب قدرته عليها فهم في ذلك كمن هرب من المطر ووقف
تحت الميزاب ومن مذهبهم ايضا ان معني ارادته لفعله خلقه
اياه على وفق علمه وكونه مريدا لفعل العبد انه امر به ومن
مذهبهم ايضا ان الانسان هو الروح والبدن آلتها وهذا اخذه
النظام من الفلاسفة الا انه مال الي الطبيعيين منهم فقال الروح
جسم لطيف سار في البدن سريان ما الورد في الورد والدهن في
اللبن والشيرج في السمسم ومن مذهبهم ايضا ان الاعراض كالالوان
والطعوم والروائح وغيرها اجسام كما هو مذهب هشام بن
الحكم الا انه تارة يحكم بان الاعراض اجسام واخري بان الاجسام اعراض
ومن مذهبهم ايضا ان الجوهر مؤلف من الاعراض المجتمعة وان
العلم مثل الجهل المركب وان الايمان مثل الكفر في تمام الماهية وهذه
المقالة اخذوها من الفلاسفة حيث حكموا بان حقيقتهما حصول الصورة
في القوة العاقلة والامتياز بينهما بامر خارجي هو مطابقة
تلك الصورة لمتعلقها وعدم مطابقتها له ومن مذهبهم ايضا
ان الله سبحانه خلق المخلوقات دفعة واحدة علي ما هي عليه الان
معادن ونباتا وحيوانا وانسانا وغير ذلك فلم يكن خلق ادم متقدما
علي خلق اولاده الا انه تعالي اكمن بعض المخلوقات في بعض والتقدم
والتاخر انما هو في الكمون والظهور وهذه المقالة اخذوها من
كلام الفلاسفة القائلين بالخلط والكمون والبروز ومن مذهبهم

ان نظم القران ليس بمعجز انما المعجز إخباره بالغيب عن الامور
السالفة والاتية وصرف الله العرب عن الاهتمام بمعارضته
حتى لو خلاهم لامكنهم الاتيان بمثله بل بافصح منه ومن مذهبهم
ايضا ان المتواتر الذي لا يحصى عدد ناقليه يحتمل الكذب وان
الاجماع والقياس ليس شي منهما بحجة وما لوا الى الرفض
فقالوا بوجوب النص على الامام وثبوت النص من النبي
صلى الله عليه وسلم على علي لكن كتمه عمر ومن مذهبهم ايضا
ان من سرق دون نصاب الزكاة لا يفسق كما اذا سرق
مائة وتسعة وتسعين درهما او اربعة من الابل مثلا او تسعة
وثلاثين من الغنم ولا خصوصية للسرقة بذلك بل
قالوا بذلك في كل من تعدى بمثل ذلك القدر على مال غيره بغصب او تعدي
ومنهم ٥ الاسوارية اصحاب الاسواري وافقوا النظامية
فيما ذهبوا اليه وزادوا عليهم ان الله تعالى لا يقدر على ما اخبر بعدمه
او علم عدمه والانسان قادر عليه لان قدرة العبد صالحة للضدين
على سواء فاذا قدر على احدهما قدر على الاخر فتعلق العلم او الاخبار
من الله تعالى باحد الطرفين لا يمنع مقدورية الاخر للعبد ومنهم
الاسكافية وهم اصحاب ابي جعفر الاسكافي من مذهبهم ان الله
سبحانه لا يقدر على ظلم العقلاء بخلاف ظلم الصبيان والمجانين فانه
يقدر عليه ومنهم ٧ الجعفرية وهم اصحاب جعفر بن مبشر بن حرب
وافقوا الاسكافية في مذهبهم وزادوا عليهم متابعة لابن المبشر
في فساق الامة من هو شر من الزنادقة والمجوس وان الاجماع من
الامة على حد الشرب خطا لان المعتبر في الحد عندهم هو النص
وان سارق الحبة فاسق منخلع عن الايمان ومنهم ٨ البشرية

نسبة

نسبة لبشر بن المعتمر كان من افاضل علماء المعتزلة وهو الذي احدث
القول بالتوليد من مذهبهم ان الاعراض من الالوان والطعوم والروائح
وغيرها كلها والادراكات من السمع والروية يجوز ان تحصل بالتوليد
في الجسم من فعل الغير كما اذا كانت اسبابها من فعله ومن مذهبهم
ايضا ان القدرة والاستطاعة سلامة البنية والجوارح عن الافات
وان الله سبحانه قادر على تعذيب الطفل ولو عذبه لكان ظالما
لكن لا يليق ان يقال في حقه ذلك بل يجب ان يقال ولو عذبه لكان الطفل
بالغا عاقلا عاصيا مستحقا للعقاب وفيه تناقض اذ حاصله
ان الله يقدر ان يظلم ولو ظلم كان عادلا ومنهم ٩ المزدارية
اتباع ابي موسى عيسى بن صبيح المزدار اسم مفعول من باب الافتعال
مشتق من الزيارة لقب به ابو موسى تلميذ بشر المذكور وعنه اخذ
العلم لكنه تزهد حتى سمي راهب المعتزلة من مذهبهم ان الله تعالى
قادر على ان يكذب ويظلم ولو فعل لكان الها كاذبا ظالما تعالى الله
عما قاله علوا كبيرا ومن مذهبهم ايضا انه يجوز ان يقع فعل من
فاعلين تولدا لا مباشرة وان الناس قادرون على مثل القران واحسن
منه نظما وبلاغة كما قاله النظام وهو الذي بالغ في حدوث القران
وكفر القائل بقدمه ومن مذهبهم ايضا ان من لابس السلطان كافر
لا يرثه مسلم ولا يرث مسلما وكذا الكر من قال بخلق الاعمال وبالروية
كافر ايضا ومنهم ١٠ الهشامية نسبة الى هشام بن عمرو الفوطي
الذي كان مبالغا في القدر اكثر من مبالغة سائر المعتزلة من مذهبهم
انه لا يطلق اسم الوكيل على الله مع وروده في القران لاستلزامه موكلا
ولم يعلموا ان الوكيل في اسمائه بمعنى الحفيظ كما في قوله تعالى وما انت
عليهم بوكيل ومن مذهبهم ايضا انه لا يقال الف الله بين القلوب

وهو مخالف لقوله تعالى ما الفت بين قلوبهم ولكن الله الف بينهم
ومن مذهبهم ايضا ان الاعراض لا تدل على كونه تعالى خالقا لها ولا
تصلح ان تكون دالة على صدق مدعي الرسالة انما الدال هو الاجسام
ويلزمهم على ذلك ان فلق البحر وقلب العصا حية واحيا الموتى
لا يكون دليلا على صدق من ظهر على يده ومن مذهبهم ايضا
انه لا دلالة في القران على حلال ولا على حرام وان الامامة لا تنعقد
مع الاختلاف بل لا بد من الاتفاق من جميع الناس ومقصودهم
بهذا القدح في امامة الصديق لانها انعقدت بغتة بلا
اتفاق من كل من الصحابة لانه بقي في كل طرف طائفة على خلافه
ومن مذهبهم ايضا ان الجنة والنار لم تخلقا بعد اذ لا فائدة
في وجودهما الآن ومن مذهبهم ايضا ان عثمان رضي الله عنه
لم يحاصر ولم يقتل مع كون ذلك متواترا ومن مذهبهم ايضا
ان من افسد اخر صلاته بعد افتتاحها اول الصحيحة بشروطها
كان اول صلاته معصية منهيا عنه وهو خلاف الاجماع ان
حمل على ظاهره ومنهم ١١ اصحاب الصالحي ومن مذهبهم
انهم جوزوا قيام العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر بالميت
ويلزمهم جواز ان يكون الناس مع اتصافهم بهذه الصفات امواتا
وان لا يكون الباري تعالى حيا ومن مذهبهم ايضا جواز خلو
الجرم عن الاعراض كلها ومنهم ١٢ الخابطية نسبة الى
احمد بن خابط فهو من نسبة اتباعه الى ابيه كان من اصحاب
النظام من مذهبهم ان للعالم الهين قديم هو الله تعالى
ومحدث هو المسيح والمسيح هو الذي يحاسب الناس في
الاخرة وزعموا ان هذا هو المراد بقوله تعالى وجاء ربك والملك

صفا

صفا صفا وهو الذي يأتي في ظلل من الغمام وهو المعني بقوله
عليه السلام ان الله تعالى خلق ادم على صورته وبقوله يضع
الجبار قدمه في النار وانما سمي المسيح لانه ذرع الاجسام
واحدثها قال الامدي وهولاء كفار مشركون بلا شبهة
ومنهم ١٣ الحربية نسبة الى فضل الحربي ومذهبهم هو
مذهب الخابطية الا انهم زادوا عليهم التناسخ وان كل
حيوان مكلف قائلين لان الله سبحانه ابدع الحيوانات عقلا
بالغين في دار سوى هذه الدار وخلق فيهم معرفته والعلم
واسبغ عليهم نعمه ثم ابتلاهم وكلفهم شكر نعمته فاطاعه
بعض فاقرهم في دار النعيم التي ابتدأهم فيها وعصاه بعض
في الجميع واخرجهم من تلك الدار الى دار العذاب وهي النار
واطاعه بعض في البعض دون البعض فاخرجهم الى دار
الدنيا وكساهم هذه الاجسام الكثيفة على صور مختلفة
كصورة الانسان وسائر الحيوانات وابتلاهم بالباساء
والضراء والالام واللذات على مقادير ذنوبهم فمن كانت
معاصيه اقل وطاعته اكثر كانت صورته احسن والامه
اقل ومن كان بالعكس فبالعكس ولا يزالون يتلون الحيوان
في الدنيا في صورة بعد صورة ما دامت معه ذنوبه وهذا
عين القول بالتناسخ ومنهم ١٤ المعمرية نسبة الى
معمر بن عباد السلمي من مذهبهم ان الله سبحانه لم يخلق
غير الاجسام واما الاعراض فمخترعها الاجسام اما طبعا
كالنار للاحراق والشمس للحرارة واما اختيارا كالحيوان للالوان
قيل ومن العجب ان حدوث الاجسام وفناؤها عنده من

الاعراض فكيف يتعود انهما من فعل الاجسام ومن مذهبهم ايضا ان الله
سبحانه لم يزل لا يوصف بالقدم لانه يدل على التقادم الزماني
وان الله سبحانه ليس بمرئي وانه لا يعلم ذاته والا لاتحد العالم
والمعلوم وهو ممتنع وان الانسان لا فعل له غير الارادة مباشرة
كانت او توليدا اشارة الى ما ذهبوا اليه من مذهب الفلاسفة في
حقيقة الانسان ومنهم ١٥ الثمامية نسبة الى ثمامة
بن اشرس النميري كان جامعا بين سخافة الدين وخلاعة
النفس من مذهبهم ان الافعال المتولدة لا فاعل لها اذ لا يمكن
استنادها الى فاعل السبب لاستلزامه اسناد الفعل الى الميت
فيما اذا رمى سهما الى شخص ومات قبل وصوله اليه ولا الى الله
سبحانه لاستلزامه صدور القبيح عنه ومن مذهبهم ايضا
ان المعرفة متولدة من النظر وانها واجبة قبل الشرع وان
اليهود والنصارى والمجوس والزنادقة يصيرون في الاخرة
ترابا لا يدخلون جنة ولا نارا وكذا البهائم والاطفال وان
الاستطاعة سلامة الالة وهي قبل الفعل وان من لا يعلم
خالقه من الكفار معذور والمعارف كلها ضرورية ولا فعل
للانسان غير الارادة وما عداها حادث بلا محدث والعالم
فعل الله بطبعه كانهم ارادوا به ما يقوله الفلاسفة من
الايجاب ويلزمه قدم العالم وكان ثمامة في زمن المامون
وله عنده منزلة ومنهم ١٦ الخياطية اصحاب ابي الحسن
بن ابي عمرو الخياط من مذهبهم ان الافعال مستندة الى العباد
وان المعدوم شيء اي ثابت ومتقرر في حال العدم وانه يتصف
بصفات الاجناس حال العدم من الجوهرية والعرضية ومن

مذهبهم

مذهبهم ايضا ان ارادة الله تعالى كونه قادرا غير مكره ولا كاره
وهي ارادته تعالى في افعال نفسه الخلق اي كونه خالقا لها وفي
افعال عباده الامر بها وان كونه تعالى سميعا بصيرا معناه انه
عالم بمتعلقهما وكونه يرى ذاته او غيره معناه انه يعلم ومنهم ١٧
الجاحظية نسبة الى عمرو بن بحر الجاحظ كان من الفضلاء البلغاء في ايام
المعتصم والمتوكل وقد طالع كتب الفلاسفة وروج كثيرا من
مقالاتهم بعباراته البليغة اللطيفة من مذهبهم ان المعارف
كلها ضرورية وان الارادة في الشاهد اي الواحد منا انما ارادته
لفعله عدم سهوه عنه بان يكون عالما به كما ان ارادته لفعل
الغير هي الميل اي ميل النفس اليه ومن مذهبهم ايضا ان الاجسام
ذوات طبايع مختلفة لها اثار مخصوصة كما ذهب اليه الفلاسفة
الطبيعيون ويمتنع انعدام الجواهر انما تتبدل الاعراض والجواهر
باقية على حالها كما قيل في الهيولى ومن مذهبهم ايضا ان النار
تجذب اليها اهلها لا ان الله يدخلهم فيها وان الخير والشر من فعل
العبد ومن مذهبهم ايضا ان القران جسد ينقلب تارة رجلا تارة
امراة ومنهم ١٨ نسبة الى ابي القاسم بن محمد الكعبي كان
الكعبية
من معتزلة بغداد وتلميذ الخياط من مذهبهم ان فعل الرب واقع
بغير ارادته فاذا قيل انه تعالى مريد لافعاله اريد انه خالق لها
واذا قيل مريد لافعال غيره اريد انه امر بها ومن مذهبهم ايضا
انه لا يرى نفسه ولا غيره الا بمعنى انه يعلمه كما ذهب اليه الخياطية
ومنهم ١٩ الجبائية نسبة الى ابي علي محمد بن عبد الوهاب
الجبائي من معتزلة البصرة من مذهبهم ان ارادة الرب جل جلاله
حادثة لا في محل والله تعالى مريد بتلك الارادة موصوفا بها

ومن مذهبهم ايضا ان العالم يفني بغتة لا في محل عند ارادة الله
تعالى فناه ومن مذهبهم ايضا ان الله سبحانه متكلم بكلام مركب
من حروف واصوات يخلقه الله في جسم والتكلم بذلك الكلام من
فعل الكلام وخلقه لا من قام به وحل فيه ومن مذهبهم ايضا
ان الله سبحانه وتعالى لا يرى في الآخرة وان العبد خالق لفعله
ومن مذهبهم ايضا ان مرتكب الكبيرة لا مومن ولا كافر وانه اذا
مات بلا توبة يخلد في النار ومن مذهبهم ايضا انه لا كرامات
للاولياء ومن مذهبهم ايضا انه يجب على الله تعالى عن قولهم
للمكلف اكمال عقله وتهيئة اسباب التكليف له وحاصله
انه يجب عليه تعالى اللطف بالمكلف ورعاية ما هو الاصلح له
ومن مذهبهم ايضا ان الانبيا معصومون وشاركوا ابو علي في
الاحكام المذكورة ابا هاشم ثم انفرد عنه بان الله تعالى
عالم بذاته بلا ايجاب صفة هي العلم ولا حالة توجب العالمية
وبان كونه تعالى سميعا بصيرا معناه انه حي لا آفة به
وانه يجوز للعرض ومنهم ٢ البهشمية اسم منحوت
من ابي هاشم منسوب اليه اتباع ابي هاشم ابنه ابي علي
الجبائي وافقوا اباه فيما مر وانفرد عنه بامكان استحقاق
الذم والعقاب بلا معصية مع كونه مخالفا للاجماع والحكمة
وبانه لا توبة عن كبيرة مع الاصرار على غيرها عالما بقبحه
وبانه ان لا يصح اسلام الكافر مع اد في ذنب اصر عليه
وبانه لا توبة مع عدم القدرة فلا تصح توبة الكاذب عن
كذبه بعد ما صار اخرس ولا توبة الزاني عن زناه بعد
ما جب وبانه لا يتعلق علم واحد بمعلومين على التفصيل

وبان

وبان لله سبحانه احوالا لا معلومة ولا مجهولة ولا قديمة ولا حادثة
قال الآمدي هذا تناقض اذ لا معنى لكون الشيء حادثا الا انه
ليس قديما ولا معنى لكونه مجهولا الا انه ليس معلوما على
ان اثبات حالة غير معلومة مما لا سبيل اليه والله تعالى اعلم
والفرقة الثانية من الفرق الاسلامية الشيعة
اي الذين شايعوا عليا وقالوا انه الامام بعد رسول الله صلى
الله عليه وسلم بالنص اما جليا واما خفيا واعتقدوا ان الامامة
لا تخرج عنه وعن اولاده وان خرجت فاما بظلم يكون من غيرهم
واما بتقية منه او اولاده وهم اثنان وعشرون فرقة يكفر
بعضهم بعضا اصولهم ثلاث غلاة وزيدية وامامية
اما الغلاة فثمانية عشر منهم السبابية
اتباع عبد الله بن سبأ قال لعلي مخاطبة انت الاله
حقا فنفاه علي الى المداين وقيل انه كان يهوديا فاسلم
وكان في اليهودية يقول في يوشع بن نون فتى موسى مثل ما قال
في علي وهو اول من اظهر القول بوجوب امامة علي ومنه
تشعبت اصناف الغلاة ومن مذهبهم ان عليا رضي الله تعالى عنه
لم يمت ولم يقتل وانما قتل ابن ملجم شيطانا تصور بصورة علي
وعلي في السحاب والرعد صوته والبرق سوطه وانه ينزل
بعد هذا الى الارض ويملؤها عدلا وهؤلاء يقولون عند سماع
الرعد عليك السلام يا امير المومنين ومنهم ٢ الكاملية
نسبة الى ابي كامل من مذهبهم تكفير الصحابة رضي الله عنهم
بترك بيعة علي وتكفير علي بترك طلب الحق وقالوا بالتناسخ
في الارواح عند الموت ومن مذهبهم ايضا ان الامامة نور

يتناسخ اي ينتقل من شخص الى اخر وقد يصير في شخص نبوة بعد
ما كان في شخص اخر امامة ٣ ومنهم البنانية اتباع بنان
ابن سمعان التميمي النهدي اليمني ونهد قبيلة من اليمن
من مذهبهم ان الله تعالى على صورة انسان ويهلك كله
الا وجهه وان روح الله تعالى حلت في علي ثم ابنه محمد بن
الحنفية ثم في ابنه ابي هاشم ثم في بنان ٤ ومنهم
المغيرية اتباع المغيرة بن سعيد العجلي من مذهبهم ان الله سبحانه
جسم على صورة انسان بل رجل من نور على راسه تاج من نور
وقلبه منبع الحكمة ولما اراد ان يخلق الخلق تكلم بالاسم الاعظم
فطار فوقع تاجا على راسه وذلك قوله تعالى سبح اسم ربك
الاعلى الذي خلق فسوى ثم انه كتب على كفه اعمال العباد
فغضب من المعاصي فعرق فحصل من عرقه بحران احدهما ملح مظلم
والاخر حلو نير ثم اطلع في البحر النير فابصر فيه ظله فانتزع
بعض ظله فخلق منه الشمس والقمر وافنى الباقي منه
نفيا للشريك وقال لا ينبغي ان يكون معي اله اخر ثم خلق
الخلق من البحرين فالكفار من المظلم والمؤمنون من النير
ثم ارسل محمدا والناس في ضلال وعرض الامانة وهي منع
علي عن الامامة على السموات والارض والجبال فابين ان
يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان وهو ابو بكر وعمر
حين ضمن له ان يعينه عليها بشرط ان يجعل ابو بكر الخلافة
بعده له وان قوله تعالى كمثل الشيطان الاية نزلت في حق
ابي بكر وعمر وهؤلا يقولون الامام المنتظر هو زكريا بن
محمد بن علي بن الحسين بن علي وهو حي مقيم في جبل حاجر
الى ان

الى ان يؤمر بالخروج وقبل المغيرة فانه لما قتل اختلف اصحابه
فقال بعضهم بانتظاره وقال اخرون بانتظار زكريا كما كان
هو قايلا به ٥ ومنهم الجناحية اتباع عبد الله بن
معوية بن عبد الله بن جعفر ذي الجناحين من مذهبهم
ان الارواح تتناسخ وانه كان روح الله في ادم ثم شيث
ثم الانبيا والايمة الى ان انتهت الى علي واولاده الثلاثة
ثم الى عبد الله هذا ومن مذهبهم ايضا ان عبد الله حي
مقيم بجبل باصفهان وسيخرج وانكروا القيمة واستحلوا المحرمات
من الخمر والميتة والزنا وغير ذلك ٦ ومنهم المنصورية
منسوبة لابي منصور العجلي عزا نفسه الى ابي جعفر محمد ابن
الباقر فلما تبرا منه وطرده ادعى الامامة لنفسه ومن
مذهبهم ان الامامة صارت لمحمد بن علي بن الحسين ثم انتقلت
عنه الى ابي منصور وزعموا ان ابا منصور عرج الى السما
ومسح الله راسه بيده فقال يا بني اذهب فبلغ عني
ثم انزله الى الارض وهو الكسف المذكور في قوله تعالى
وان يروا كسفا من السما ساقطا يقولوا سحاب مركوم
وكان قبل ادعايه الامامة لنفسه الكسف علي ابن ابي طالب يقول
ومن مذهبهم ايضا ان الرسل لا تنقطع ابدا وان الجنة رجل
امرنا بموالاته وهو الامام والنار بالضد فهي رجل امرنا
ببغضه وذلك الرجل ضد الامام كابي بكر وعمر وان الفرايض
اسما رجال امرنا بموالاتهم والمحرمات اسما رجال امرنا
بمعاداتهم مقصودهم بذلك ان من ظفر برجل منهم فقد ارتفع
عنه التكليف والخطاب لوصوله الى الجنة ومنهم

الخطابية نسبة الى ابي الخطاب الاسدي عزا نفسه
الى ابي عبد الله جعفر الصادق فلما علم منه غلوه تبرا منه
فلما اعتزل عنه ادعى الامر لنفسه ومن مذهبهم ان الايمة
انبيا وان ابا الخطاب نبي فرضت الايمة على الناس
طاعته ثم غلوا في ذلك حتى قالوا الايمة الهة والحسنان
ابنا الله وان جعفر الصادق اله لكن ابو الخطاب افضل
منه ومن علي ومن مذهبهم انهم يستحلون شهادة الزور
لموافقهم على مخالفيهم ومذهب جماعة منهم ان الامام بعد قتله
اي قتل ابي الخطاب معمر فعبدوه كما كانوا يعبدون ابا الخطاب
ومن مذهبهم ايضا ان الدنيا لا تفنى وان الجنة هي نعيم الدنيا
وان النار هي آلامها ومذهب جماعة منهم استباحة المحرمات
وترك الفرايض وان الامام بعد قتل ابي الخطاب بزيع وان
كل مومن يوحى اليه متمسكين بقوله تعالى وما كان لنفس ان
تموت الا باذن الله اي بوحي من الله اليه وان في اتباع بزيع
من هو خير من جبريل وميكاييل وهم لا يموتون ابدا بل اذا
بلغوا النهاية يرفعون الى الملكوت وقيل الامام بعد ابي الخطاب
عمر بن حستان العجلي لكن اصحابه معترفون بانهم يموتون
ومنهم ٨ الغرابية نسبة الى الغراب لانهم قالوا ان محمدا
صلى الله عليه وسلم بعلي اشبه من الغراب بالغراب والذباب
بالذباب وان الله تعالى بعث جبريل الى علي فغلط جبريل
في تبليغ الرسالة فتجاوز بها من علي الى محمد قال شاعرهم
غلط الامين فجازها عن حيدره ولذا يلعنون صاحب الريش
يعنون به جبريل ومنهم ٩ الذمية لقبوا بذلك لانهم
ذموا

ذموا محمدا لان عليا هو الاله وقد بعثه ليدعو الناس اليه
فدعا الى نفسه ومنهم طايفة قالت بالهية محمد وعلي ثم اختلفوا
فقدم بعضهم عليا على محمد وبعضهم قدم محمدا عليه ومنهم طايفة قالوا
بالهية خمسة اشخاص محمد وعلي والحسن والحسين وفاطمة
امهما وان هذه الخمسة شيء واحد وان الروح حالة فيهم
بالسوية لا مزية لواحد منهم على الاخر ولذا لا يقولون
فاطمة تحاشيا عن التانيث لانه وصف نقص ومنهم
الهشامية وهم اتباع الهشامين هشام ابن الحكم وهشام
بن سالم الجواليقي من مذهبهم ان الله تعالى عن قولهم علوا
كبيرا جسم اتفقوا على هذا ثم اختلفوا فقال ابن الحكم هو
طويل عريض عميق متساو طوله وعرضه وعمقه وهو كالسبيكة
البيضا الصافية يتلالا من كل جانب وله لون وطعم ورايحة
ومجسته نفع اليم وهو الموضع الذي تجسه الطبيب وكانهم
يريدون به النبض قالوا وليست هذه الصفات المذكورة
غير ذات الله تعالى ومن مذهبهم انه سبحانه وتعالى عن قولهم
يقوم ويقعد ويتحرك ويسكن وله مشابهة بالاجسام لولاها
لم تدل عليه وانه تعالى يعلم ما تحت الثرى بشعاع ينفصل عنه
اليه وطوله سبعة اشبار باشبار نفسه مماس للعرش
بلا تفاوت بينهما يعني انه لا زيادة لاحدهما على الاخر ومن
مذهبهم ايضا ان ارادته تعالى حركة لا هي عينه ولا غيره وانه
انما يعلم الاشيا بعد كونها لا قبله بعلم لا قديم ولا حادث لانه
صفة والصفة لا توصف وكلامه صفة له لا مخلوق ولا غيره لما مر
ومن مذهبهم ايضا ان الاعراض لا تدل على الباري انما الدال

عليه هو الاجسام لما عرفته من مشابهته اباها ومن مذهبهم ايضا
ان الايمة معصومون دون الانبيا لان النبي يوحى اليه بما يتقرب
به الي الله بخلاف الامام فانه لا يوحى اليه فيوجب ان يكون معصوما
وقال ابن سالم منهم الباري سبحانه على صورة انسان له يد ورجل
وحواس خمس وانف واذن وعين وفم وله وفرة سودا
ونصفه الاعلي مجوف ونصفه الاسفل مصمت وانه ليس لحما
ودما ومنهم الزرارية نسبة الي زرارة بضم الزاي
ابن اعين من مذهبهم حدوث صفات الله سبحانه وقبل حدوثها
لا حياة له فلا يكون حينئذ حيا ولا عالما ولا قادرا ولا سميعا
ولا بصيرا ومنهم ١٢ اليونسية اصحاب يونس بن عبد الرحمن
القمي من مذهبهم قبحهم الله ان الله سبحانه على العرش تحمله الملائكة
وهو اقوى منها اي من الملائكة مع كونه محمولا لهم كالكركي تحمله
رجلاه وهو اقوى منها ومنهم ١٣ الشيطانية نسبة الي
محمد بن النعمان الملقب بشيطان من مذهبهم انه تعالي نور
غير جسماني ومع ذلك هو على صورة انسان وانما يعلم الاشيا بعد
وقوعها وكونها ومنهم ١٤ الرزامية من مذهبهم ان
الامامة بعد علي لمحمد بن الحنفية ثم ابنه عبد الله ثم علي بن
عبد الله بن عباس ثم اولاده الي المنصور ثم حل الاله في ابي
مسلم وانه لم يقتل واستحلوا المحارم وتركوا الفرايض ومنهم
من يدعي الالهية في المقنع ومنهم ١٥ المفوضة من
مذهبهم ان الله سبحانه خلق محمدا وفوض اليه خلق الدنيا فهو
الخالق لها بجميع ما فيها ومنهم من يقول انما فوض الله ذلك الا
الي علي ومنهم ١٦ من مذهبهم جواز البدا على الله سبحانه بمعنى

البدائية

انه يجوز

انه يجوز عليه تعالي ان يريد شيا ثم يبدو له يعني يظهر ما لم يكن
ظاهرا له ويلزمهم ان لا يكون الرب سبحانه عالما بعواقب الامور
ومنهم ١٧ النصيرية والاسحاقية من مذهبهم ان الله سبحانه
حل في علي فان ظهور الروحاني في الجسد الجسماني مما لا ينكر
اما في جانب الخير فلظهور جبريل في صورة البشر واما في جانب
الشر فلظهور الشيطان في صورة الانسان قالوا ولما كان علي
واولاده افضل من غيرهم وكانوا مويدين بتاييدات متعلقة
بباطن الاسرار قلنا ظهر الحق تعالي بصورتهم ونطق بلسانهم
واخذ بايديهم ومن ههنا اطلقنا الالهية عليهم الا ترى
ان النبي صلي الله عليه وسلم قاتل المشركين وعليا قاتل المنافقين
لان النبي يحكم بالظاهر والله يتولى السراير ومنهم ١٨
الاسماعيلية ولهم سبعة القاب الاول الباطنية بقولهم
بباطن الكتاب دون ظاهره حيث قالوا للقران ظاهر وباطن
والمراد منه باطنه لا ظاهره المعلوم من اللغة ونسبة الظاهر
الي الباطن كنسبة القشر الي اللب والتمسك بظاهره معذب
بالمشقة في الاكتساب وباطنه مودي الي ترك العمل بظاهره
وتمسكوا في ذلك بقوله تعالي فضرب بينهم بسور له باب باطنه
فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب وهذا القول اخذوه
من المنصورية والجناحية اللقب الثاني القرامطة نسبة
لاولهم الذي دعا الناس الي مذهبهم وهو رجل يقال له حمدان
قرمط وقرمطا احدي قرى واسط الثالث الخرمية لاباحتهم
المحرمات والمحارم الرابع السبعية لانهم زعموا ان الذين
جاوا بالشرايع ونطقوا بها من الرسل سبعة ادم ونوح وابراهيم

وموسى وعيسى ومحمد وسابعهم محمد المهدي ويعبرون عنهم بالنطقا
ومنه نعتهم ان بين كل اثنين من النطقا سبعة ايمة يتممون
شريعته ولا بد في كل عصر من سبعة بهم يقتدى وبهم يهتدى في
الدين وهم متفاوتون في الرتب امام يؤدي عن الله وهو غاية
الادلة الهادين الى الله ثم حجته يؤدي عن الامام ويحمل علمه
ويحتج به له ثم ذو مصة يمص العلم من الحجة اي ياخذه منه وهو
ثلاثة وابواب وهم الدعاة فاكبرهم وهو البعهم يرفع درجات
المومنين وداع ماذون ياخذ العهود على الطالبين من اهل
الظاهر فيدخلهم في ذمة الامام ويفتح لهم باب المعرفة والعلم
وهو خامسهم ومكلب قد ارتفعت درجته في الدين ولكن لم ياذن له
في الدعوة بل في الاحتجاج على الناس فهو يحتج ويرغب الى الداعي ككلب
الصايد حتى اذا احتج على احد من اهل الظاهر وكسر عليه مذهبه
بحيث رغب عنه وطلب الحق اداه المكلب الى الداعي الماذون
لياخذ عليه العهود وقال الامدي وانما سموا هذا مكلبا لان
مثله مثل الجارح يحبس الصيد على كلب الصايد على ما قال الله
تعالى وما علمتم من الجوارح مكلبين وهو سادسهم ومومن يتبعه
اي يتبع الداعي وهو الذي اخذ عليه العهد ذكرناه وامن وايقن
بالعهود ودخل في ذمة الامام وحزبه وهو سابعهم واستندوا
في ذكر العدد الى السموات والارضين والبحار وايام الاسبوع
والكواكب السيارة وهي المدبرات امرا فان كلا منها سبعة
كما هو المشهور اللقب الخامس البابكية لانهم اتباع طايفة
منهم بابك الخرمي في الخروج باذربيجان السادس المحمرة للبسهم
الحمرة في ايام بابك او لتسميتهم المخالفين لهم من المسلمين

حميرا

حميرا السابع الاسماعيلية لاثباتهم الامامة لاسماعيل ابن جعفر
الصادق وهو اكبر ابنايه وقيل لانتساب زعيمهم الى محمد ابن
اسماعيل واصل دعوتهم على ابطال الشرايع لان الغيادية وهم
طايفة من المجوس راموا عند شوكة الاسلام تاويل الشرايع
على وجه يعود الى قواعد اسلافهم وذلك انهم اجتمعوا فتذاكروا
ما كان عليه اسلافهم من الملك وقالوا لا سبيل لنا الى دفع المسلمين
بالسيف لغلبتهم واستيلايهم على الممالك لكنا نحتال بتاويل
شرايعهم الى ما يعود الى قواعدنا ونستدرج به الضعفا
منهم فان ذلك يوجب اختلافهم واضطراب كلمتهم وراسهم
في ذلك حمدان قرمط وقيل عبد الله بن ميمون القداح ولهم
في الدعوة واستدراج العظما مراتب الاولى الذوق وهو
تفرس حال المدعو هل هو قابل للدعوة ام لا ولذا منعوا القا
البذر في السبخة اي دعوة من ليس قابلا لها كما منعوا
التكلم في بيت فيه سراج اي في موضع فيه فقيه او متكلم
الثانية التانيس باستمالة كل احد من المدعوين
بما يميل اليه بهواه وطبعه من زهد وخلاعة فان كان
يميل الى الزهد زينه في عينه وقبح نقيضه وان كان يميل
الى الخلاعة زينها وقبح نقيضها حتى يحصل الانس الثالثة
التشكيك في اركان الشريعة بمقطعات السور وقولهم بان
يقولوا ما معنى الحروف المقطعة في اوايل السور وقضا الصوم
الحايض دون قضا الصلاة انها اي لم تجب احدهما دون الاخر ووجوب
الغسل من المني دون البول وعدد الركعات اي لم كان بعضها
اربعا وبعضها ثلاثا وبعضها اثنتين الى غير ذلك من الامور

التعبدية وانما يشككون في هذه الاشيا ويعلقون الجواب
عنهم ليتعلق قلبهم بمراجعتهم فيها الرابعة الربط
وهو امران الاول اخذ الميثاق منه بان يقولوا قد جرت سنة
الله باخذ المواثيق والعهود ويستدلون على ذلك بقوله تعالى
واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ثم ياخذون من كل احد ميثاقه
بحسب اعتقاده ان لا يفشي لهم سرا الثاني حوالته على الامام
في حل ما اشكل عليه من الامور التي القاها اليه فانه القايم
بها ولا يقدر عليها احد حتى يرقى من درجته وينتهي الى
الامام الخامسة التدليس وهو دعوى موافقة اكابر
الدين والدنيا لهم حتى يزداد ميله الى باب دعاتهم السادس
التاسيس وهو تمهيد مقدمات يقبلها ويسوقها المدعو
وتكون سايقة السابعة الخلوع وهو الطمانينة الى
اسقاط الاعمال البدنية ثم السلخ من الاعتقادات الدينية
فاذا تمت هذه المراتب السبع على هذا الترتيب وبلغ حال
المدعو الى اخرها ياخذون في الاباحة والحث على استعمال
اللذات وتاويل الشرايع كقولهم الوضو عبارة عن موالاة
الامام والتيمم هو الاخذ من الماذون عند غيبة الامام الذي
هو الحجة والصلاة عبارة عن الناطق الذي هو الرسول بدليل
قوله تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر والاحتلام
عبارة عن افشا شي من اسرارهم الى من ليس من اهله
بغير قصد منه والغسل تجديد العهد والزكاة تزكية
النفس بمعرفة ما هم عليه من الدين والكعبة النبي والباب

علي

علي والصفا هو النبي صلى الله عليه وسلم والمروة علي والميقات الاساس
والتلبية اجابة الدعوة والطواف بالبيت سبعا موالاة الايمة
السبعة والجنة راحة الابدان عن التكاليف والنار مشقتها
بمزاولة التكاليف الى غير ذلك من خرافاتهم ومن مذهبهم
ان الله تعالى لا موجود ولا معدوم ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز
وكذلك في جميع الصفات وذلك لان الاثبات الحقيقي يقتضي المشاركة
بينه وبين الموجودات وهو تشبيه والنفي المطلق يقتضي
مشاركته للمعدومات وهو تعطيل بل هو واهب هذه
الصفات ورب المتضادات وربما خلطوا كلامهم بكلام
الفلاسفة كما كان عليه القدما منهم وحين ظهر الحسن ابن
محمد بن الصباح جدد الدعوة على ان الحجة الذي يودي
عن الامام الذي لا يجوز خلو الزمان عنه وحاصل مقالته
ما تقدم في الاحتياج الى المعلم ثم انه منع العوام عن الخوض في
العلوم والخواص عن النظر في الكتب المتقدمة كيلا يطلع على فضايحهم
ثم انهم تفلسفوا و[illegible] واستهزوا بالنواميس الدينية
والامور الشرعية ويتحصنون بالحصون وكثرت شوكتهم
وخافت ملوك الاسلام منهم فاظهروا اسقاط التكاليف واباحة
المحرمات وصاروا كالحيوانات العجماوات بلا ضابط ديني
ولا وازع شرعي نعوذ بالله من الشيطان واتباعه والله اعلم
واما الزيدية فهم منسوبون الى زيد بن علي بن
زين العابدين فهم فرق ثلاث منهم الجارودية
وهم اتباع ابي الجارود الذي سماه الباقر سرحوبا وفسره
بانه شيطان يسكن البحر من مذهبهم النص من النبي صلى الله عليه وسلم

ظهر

على امامة علي واولاده وانه وصفهم وان لم يسمهم وان الصحابة كفروا
بمخالفته وتركهم الاقتداء بعلي بعد النبي صلى الله عليه وسلم والامامة
بعد الحسن والحسين شورى في اولادهما فمن خرج منهم بالسيف
وهو عالم شجاع فهو امام كامل واختلفوا في الامام
المنتظر فذهبت طائفة الى انه هو محمد بن عبد الله بن الحسن
بن علي الذي قتل بالمدينة في ايام المنصور وذهبت طائفة
اخرى منهم الى انه الامام لكنه لم يقتل وذهبت طائفة الى
ان الامام هو محمد بن القاسم بن علي بن الحسين صاحب الطالقان
الذي أسر في ايام المعتصم وحمل اليه فحبسه في داره حتى
مات فذهبت طائفة اخرى الى ذلك وانكرت موته وقيل هو
يحيى بن عمر صاحب الكوفة من احفاد زيد بن علي دعا الناس
الى نفسه فاجتمع عليه خلق كثير وقتل في ايام المستعين بالله
وذهبت طائفة ثالثة اليه وانكروا قتله ومنهم السليمانية
نسبة الى سليمان بن جرير من مذهبهم ان الامامة شورى
فيما بين الخلق وانما تنعقد برجلين من خيار المسلمين وتصح
امامة المفضول مع وجود الافضل وان ابا بكر وعمر امامان
وان الامة اخطأت في بيعتهما مع وجود علي لكنه خطأ لم
ينته الى درجة الفسق ومن مذهبهم ان عثمان وطلحة
والزبير وعائشة كفار بمحاربتهم عليا ونقض بيعته
ومنهم البترية اتباع بتير النومي وافقوا
السليمانية الا انهم توقفوا في تكفير عثمان هذه
فرق الزيدية واكثرهم في زماننا مقلدون ويرجعون في
الاصول الى الاعتزال وفي الفروع الى مذهب ابي حنيفة

الآتي

الآتي مسائل قليلة قاله السيد واما الامامية وهم اخر اصول
الشيعة الثلاث ثم من مذهبهم وجوب النص الجلي من رسول
الله صلى الله عليه وسلم على امامة علي وتكفير الصحابة ولذا
وقعوا فيهم وساقوا الامامة الى جعفر الصادق واختلفوا في
المنصوص عليه بعده والذي استقر رأيهم وزعمهم انه ابنه
موسى الكاظم وبعده علي بن موسى الرضا وبعده محمد بن علي
التقي وبعده علي بن محمد النقي وبعده الحسن بن علي الزكي
وبعده محمد ابن الحسن وهو الامام المنتظر ولهم في كل من المراتب
التي بعد جعفر اختلافات اوردها الامام في اخر المحصل وكانت
الامامية اولا على مذهب ائمتهم حتى تمادى بهم الزمان فاختلفوا
وتشعبت متاخروهم الى المعتزلة فمنهم وعيدية ومنهم
تفضيلية والى اخبارية يعتقدون ظاهر ما ورد به الاخبار المتشابهة
وجعلوا ينقسمون الى مشبهة يجرون المتشابهات على
ظواهرها وسلفية يعتقدون ان ما اراد الله بها حق بلا
تشبيه كما عليه السلف والى ملتحقة بالفرق الضالة
والفرقة الثالثة من كبار الفرق الاسلامية الخوارج
وهم سبع فرق منهم وهم الذين خرجوا على علي عند
التحكيم وما جرى بين الحكمين مما بسطناه بتعليق القلائد
وكفروه وهم اثنا عشر الف رجل كانوا اهل صلاة وصيام وفيهم
قال النبي صلى الله عليه وسلم يحقر احدكم صلاته في جنب صلاتهم
وصومه في جنب صومهم ولكن لا يجاوز ايمانهم تراقيهم من
مذهبهم ان من نصب من قريش وغيرهم وعدل فيما بين الناس

فهو امام وان غير السيرة وجار وجب عزله او قتله ومن مذهبهم
ايضا ان نصب الامام غير واجب بل جائز ان يكون في العالم امام وكفروا
عثمان واكثر الصحابة ومرتكب الكبيرة ومنهم ٢ البيهسية
وهم اتباع بيهس بن الهيصم بن جابر من مذهبهم ان الايمان
هو الاقرار والعلم بالله وبما جا الرسول به من حلال او حرام وغير ذلك
فمن وقع فيما لا يعرف احلال هو ام حرام فهو كافر لوجوب الفحص عليه
حتى يعلم الحق وقيل لا يكفر حتى يرفع امره الى الامام فيحده وكلما ليس
فيه حد فهو مغفور وقيل لا حرام الا ما في قوله تعالى قل لا اجد فيما
اوحي الي محرما الاية وقيل اذا كفر الامام كفرت الرعية حاضرا
كان او غائبا والاقوال الثلاثة لطوائف من المحكمة ومن مذهبهم
ان الاطفال كابائهم ايمانا وكفرا وذهب بعضهم الى ان من سكر بحلال
لا يؤاخذ بما قال واتى فعل بخلاف من سكر بحرام وذهب بعضهم
الى ان السكر بالحلال كبيرة ووافقوا القدرية في اسناد افعال العباد
اليهم ومنهم ٣ الازارقة وهم اتباع نافع بن الازرق من مذهبهم
كفر علي بالتحكيم وانه هو الذي انزل في شانه ومن الناس من يعجبك قوله
في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو الد الخصام ومن
مذهبهم ان عبد الرحمن ابن ملجم محق في قتله وانه هو الذي انزل
في حقه ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله وفيه قال
مفتي الخوارج وزاهدها عمران ابن حطان

يا ضربة من تقي ما اراد بها ... الا ليبلغ من ذي العرش رضوانا
اني لاذكره يوما فاحسبه ... اوفى البرية عند الله ميزانا

ومن مذهبهم ايضا تكفير الصحابة عثمان وطلحة والزبير وعائشة

وعبد الله

وعبد الله بن عباس وسائر المسلمين معهم وقضوا بتخليدهم في النار
ومن مذهبهم ان القاعدين عن القتال على كفار ولو كانوا موافقين
لهم في الدين ومن مذهبهم ايضا ان التقية حرام في القول والعمل
وانه يجوز قتل اولاد المخالفين لهم ونسائهم وانه لا رجم على
الزاني المحصن اذ هو غير مذكور في القران وانه لا حد للقذف
على النساء يعني ان القاذف اذا قذف امراة لم يحد لان الذي ذكر في
القران هو صيغة الذين وهي للمذكرين قال الامدي واتفقوا
ايضا على قذف المحصنين من الرجال دون النساء يعني ان
القاذف المحصن ان كان رجلا يحد قاذفه وان كانت امراة لم يحد
قاذفها قال السيد وهذا اظهر ومن مذهبهم ايضا ان
اطفال المشركين في النار مع ابائهم ومن مذهبهم جواز سبق
الكفر على النبوة ومن مذهبهم ايضا ان مرتكب الكبيرة كافر
ومنهم ٤ النجدات وهم اصحاب نجدة بن عامر النخعي ويسمون
العاذرية وهم الذين عذروا الناس بالجهالات في الفروع وذلك
ان نجدة وجه ابنه مع جيش الى اهل القطيف فقتلوهم واسروا
نساءهم ونكحوهن قبل القسمة واكلوا من الغنيمة قبلها ايضا فلما
رجعوا الى نجدة اخبروه بما فعلوا فقال لم يسعكم ما فعلتم فقالوا
لم نعلم انه لا يسعنا فعذرهم بجهالتهم واختلف اصحابه بعد ذلك
فمنهم من تابعه وقالوا الدين امران احدهما معرفة الله ورسوله
وتحريم دما المسلمين اي الموافقين لهم والاقرار بما جاء به الرسول
جملة فهذا لا يعذر فيه الجاهل به والثاني ما سوى ذلك والجاهل
به معذور فهو لا ياثم فسموا العاذرية ومن مذهب النجدات
كلهم ان الناس لا يحتاجون الى امام بل الواجب عليهم رعاية

النصفة فيما بينهم وتجوز لهم منصبه اذا راوا ان تلك الرعية لا تنتظم
الا بامام يحملهم عليها وخالفوا الازارقة في غير التكفير اي
وافقوهم في التكفير وخالفوهم في الاحكام الباقية ومنهم
وهم اتباع زياد بن الاصفر خالفوا الازارقة في تكفير القعدة
عن القتال اذا كانوا موافقين لهم في الدين وفي اسقاط الرجم
فانهم لم يسقطوه وفي اطفال الكفار فانهم لم يكفروا الاطفال
ولم يقولوا بتخليدهم في النار ومنع التقية في القول وجوزوها
في العمل ومن مذهبهم ان المعصية الموجبة للحد لا يسمى صاحبها
الا بها فيقال مثلا سارق او زان او قاذف ولا يقال كافر وما لا
حد فيه لعظمه كترك الصلاة والصوم كفر فيقال لصاحبه
كافر ومن مذهبهم ايضا حل تزويج المومنة اي المعتقدة
لما هو دينهم من الكافر اي المخالف لمعتقدهم في دار التقية
دون دار العلانية ومنهم الاباضية اتباع عبد الله بن
اباض من مذهبهم ان مخالفيهم من اهل القبلة كفار غير مشركين
تجوز مناكحتهم وغنيمة اموالهم من سلاحهم وكراعهم حلال عند
الحرب دون غيرهم ودارهم دار الاسلام الا معسكر سلطانهم
ومن مذهبهم ايضا قبول شهادة مخالفيهم عليهم ومن
مذهبهم ايضا ان مرتكب الكبيرة موحد غير مومن بناء على ان
الاعمال داخلة في الايمان ومن مذهبهم ايضا ان الاستطاعة
قبل الفعل وان فعل العبد مخلوق لله تعالى وان فنا العالم كله
بفناء اهل التكليف وان مرتكب الكبيرة كافر كفر نعمة لا كفر ملة
ومن

ومن مذهبهم ايضا التوقف في تكفير اولاد الكفار وتعذيبهم ومن
مذهبهم ايضا التوقف في النفاق اهو شرك ام لا والتوقف في جواز
بعثة رسول بلا دليل ومعجزة وتكليف اتباعه بما يوحى اليه يعني
انهم ترددوا في ان ذلك جائز ام لا ومن مذهبهم ايضا تكفير اكثر
الصحابة وافترقوا فرقا ستا الاولى منهم اتباع الحفصية
حفص بن ابي المقدام من مذهبهم مذهب الاباضية وزادوا عليهم
ان بين الايمان والشرك معرفة الله تعالى فانها خصلة متوسطة
بينهما فمن عرف الله وكفر بما سواه من رسول او جنة او نار
او بارتكاب كبيرة فكافر لا مشرك الثانية منهم اليزيدية
اصحاب يزيد بن انيسة زادوا على الاباضية ان قالوا سيبعث
نبي من العجم بكتاب يكتب في السماء وينزل عليه جملة واحدة ويترك
شريعة محمد صلى الله عليه وسلم الى ملة الصابئة المذكورة في القرآن
ومن مذهبهم ايضا ان اصحاب الحدود مشركون وكل ذنب شرك
كبيرة كان او صغيرة الثالثة منهم الحارثية وهم
اصحاب ابي الحارث الاباضي خالفوا الاباضية في القدر اي كون
افعال العباد مخلوقة لله تعالى وفي كون الاستطاعة قبل الفعل
الرابعة منهم القائلون بطاعة لا يراد ٢
بها الله اي زعموا ان العبد اذا اتى بما امر به ولم يقصد الله كان
ذلك طاعة ومنهم العجاردة نسبة الى عبد الرحمن
بن عجرد وهم اخر السبع من فرق الخوارج مذهبهم مذهب
النجدات وزادوا عليهم وجوب البراءة عن الطفل يعني انه يجب ان يتبرا
عنه حتى يدعى الى الاسلام بعد البلوغ ويجب دعاؤه الى الاسلام
اذا بلغ ومن مذهبهم ان اطفال المشركين في النار وهم عشر فرق

الاولى ١ الميمونية وهم اتباع ميمون بن عمران قالوا بالقدر
اي اسناد الافعال الي قدرة العباد وبكون الاستطاعة قبل الفعل
وان الله سبحانه يريد الخير دون الشر ولا يريد المعاصي كما هو
مذهب المعتزلة ومن مذهبهم ان اطفال الكفار في الجنة ويروي
عنهم تجويز نكاح البنات للبنين والبنات والاولاد للاخوة والاخوات
وانكروا سورة يوسف فانهم زعموا انها قصة من القصص ولا
يجوز ان تكون قصة العشق قرانا الثانية ٢ من فرق العجاردة
الحمزية وهم اتباع حمزة ابن ادرك وافقوا الميمونية فيما
ذهبوا اليه من البدع الا انهم قالوا اطفال الكفار في النار
الثالثة ٣ الشعيبية نسبة الي شعيب ابن محمد مذهبهم
كمذهب الميمونية في بدعهم الا في القدر الرابعة ٤ الحازمية
اتباع حازم ابن عاصم يوافقون الشعيبية وحكي عنهم انهم كانوا
يتوقفون في امر علي ولا يصرحون بالبراة منه كما يصرحون
بالبراة من غيره الخامسة ٥ الخلفية نسبة الي خلف الخارجي
وهم خوارج كرمان ولكنهم اضافوا القدر خيره وشره الي
الله وحكموا بان اطفال المشركين في النار بلا عمل وشرك
السادسة ٦ الاطرافية وهم علي مذهب حمزة ورئيسهم
رجل من سجستان يقال له غالب سموا بذلك لانهم عذروا
اهل الاطراف فيما لم يعرفوه من الشريعة اذا اتوا بما
يعرفوا لزومه من جهة العقل ولكنهم قد وافقوا اهل
السنة في اصولهم وفي نفي القدر اي اسناد الافعال
الي قدرة العبد وفي بعض الكتب في نفي القدرة اي
في نفي القدرة الموثرة عن العباد السابعة ٧ المعلومية هم المعلومية
كالحازمية

كالحازمية الا ان المومن عندهم من عرف الله بجميع اسمايه وصفاته
ومن لم يعرفه كذلك فهو جاهل لا مومن ومن هنا سموا بذلك
وفعل العبد عندهم مخلوق لله تعالي الثامنة ٨ المجهولية
مذهبهم كمذهب الحازمية ايضا الا انهم قالوا يكفي
معرفته تعالي ببعض اسمايه فمن علمه كذلك فهو عارف
به مومن وفعل العبد مخلوق له التاسعة ٩ الصلتية
هم اتباع عثمان بن ابي الصلت وقيل الصلت ابن الصامت
هم كالعجاردة قالوا من اسلم واستجار بنا توليناه وبرئنا
من اطفاله حتي يبلغوا فيدعوا الي الاسلام فيقبلوا او يقبلوا
وروي عن بعضهم ان الاطفال سوا كانوا للمسلمين او للمشركين
لا ولاية لهم ولا عداوة حتي يبلغوا فيدعوا الي الاسلام
فيقبلوا او ينكروا العاشرة ١٠ من فرق العجاردة
الثعالبة اتباع ثعلبة ابن عامر من مذهبهم ولاية الاطفال
كانوا صغارا او كبارا حتي يظهر منهم انكار الحق بعد البلوغ ونقل
عنهم ايضا ان الاطفال لا حكم لهم من ولاية ولا عداوة الي ان
يدركوا ومن مذهبهم ايضا اخذ الزكاة من العبيد اذا استغنوا
واعطاوها لهم اذا افتقروا ثم الثعالبة افترقوا الي
اربع فرق الاولى ١ الاخنسية وهم اصحاب اخنس بن
قيس ومن مذهبهم كمذهب الثعالبة الا انهم قد امتازوا
عنهم بان توقفوا فيمن هو في دار التقية من اهل القبلة فلم
يحكموا عليه بايمان ولا كفر الا من علم حاله من ايمانه او كفره
وحرموا الاغتيال بالقتل لمخالفيهم والسرقة من اموالهم
ونقل عنهم انه يجوز تزويج المسلمات من مشركي قومهم

الثانية المعبدية وهم اتباع معبد بن عبد الرحمن خالفوا
الاخنسية في تزويج المسلمات من المشركين وخالفوا الثعالبة
في زكاة العبيد اي اخذها منهم ودفعها اليهم الثالثة الشيبانية
هو شيبان ابن سلمة قالوا بالجبر ونفي القدرة الحادثة الرابعة
المكرمية اتباع مكرم العجلي قالوا تارك الصلاة كافر لا لترك الصلاة
بل لجهله بالله فان من علم انه مطلع على سره وعلنه ومجازيه على
طاعته ومعصيته لا يتصور منه الاقدام على ترك الصلاة وكذا
كل كبيرة فان مرتكبها كافر لجهله بالله لما ذكرنا وموالاة الله
ومعاداته لعباده باعتبار العاقبة وما هم صائرون اليه عند
موافاة الموت لا باعتبار اعمالهم التي هم فيها اذ هي غير موثوق
بدوامها فكذا نحن لمن وصل الى حالة الموت فان كان مومنا
في تلك الحالة واليناه وان كان كافرا عاديناه فاذا فرق الخوارج
عشرون لان العجاردة عشر فرق فضمها الى الستة السابقة تصير
ست عشرة وتشعب من الثعالبة والاباضية اربع فرق اخرى
فالمجموع عشرون كذا في شرح المواقف ونبه السيد
بان القسم لا يبدع اقسامه فلا تعتبر الثعالبة عاشرة اقسام
العجاردة مع فرقها الاربع بل يكتفي عنها بهذه الاربع فتكون
الفرق حينئذ تسع عشرة وايضا اذا اعتبر فرق الاباضية
وفرق الثعالبة معا كانت الفرق كلها اثنين وعشرين
واعتبار احدى الاربعتين دون الاخرى تحكم محض والفرقة
الرابعة من كبار الفرق الاسلامية المرجئة
لقبوا بذلك لانهم يرجئون العمل عن النية اي يؤخرونه عنها من
ارجيته وارجاه اي اخرته او لانهم يقولون لا يضر مع الايمان

المعصية

المعصية
كما لا ينفع مع الكفر طاعة فهم يبطلون الرجا وعلى هذا ينبغي
ان لا يسموا بلفظ المرجئة وفرقهم خمس الاولى اليونسية
وهم اتباع يونس النميري من مذهبهم ان الايمان هو
المعرفة بالله والخضوع له والمحبة بالقلب فمن اجتمعت
فيه هذه الصفات فهو مومن ولا يضر معها ترك الطاعة
وارتكاب المعاصي ولا يعاقب عليها وان ابليس كان
عارفا بالله وانما كفر باستكباره وترك الخضوع كما
دل عليه قوله تعالى ابى واستكبر وكان من الكافرين
الثانية العبيدية اصحاب عبيد المكتب مذهبهم مذهب
اليونسية وزادوا عليهم ان علمه سبحانه لم يزل غير ذاته
وكذا باقي صفاته وانه تعالى على صورة الانسان لما
ورد في الحديث من ان الله خلق ادم على صورة الرحمن
الثالثة الغسانية وهم اصحاب غسان
الكوفي من مذهبهم ان الايمان هو المعرفة بالله ورسوله وبما
جاء من عندهما اجمالا لا تفصيلا وان الايمان يزيد ولا ينقص
وذلك الاجمال مثل ان يقول قد فرض الله الحج ولا ادري اين
الكعبة ولعلها بغير مكة وبعث الله محمدا صلى الله عليه وسلم
ولا ادري هو الذي بالمدينة ام غيره وحرم الله الخنزير ولا ادري
هو هذه الشاة ام غيرها فان القائل بهذه المقالات مومن
ومقصوده بما ذكر ان هذه الامور ليست داخلة في حقيقة
الايمان والا فلا شبهة في ان عاقلا لا يشك فيها وكان غسان
يحكي هذا القول عن ابي حنيفة ويعده من المرجئة وهو افتراء عليه

قصة غسان به تروج مذهبه لموافقة رجل كبير مشهور وقال
الآمدي ومع هذا فأصحاب المقالات قد عدوا أبا حنيفة وأصحابه
من مرجئة أهل السنة ولعل ذلك لأن المعتزلة في الصدر
الأول كانوا يلقبون من خالفهم في القدر مرجئاً أو لأنه
لما قال الإيمان هو التصديق ولا يزيد ولا ينقص ظن
به الإرجاء بتأخير العمل عن الإيمان وليس كذلك إذ عرف
منه المبالغة في العمل والاجتهاد فيه الفرقة الرابعة
الثوبانية أصحاب ثوبان المرجئ من مذهبهم أن الإيمان
بالله هو المعرفة والإقرار بالله وبرسله وبكل ما لا يجوز
في العقل أن يفعله وأما ما جاز في العقل أن يفعله فليس
الاعتقاد به من الإيمان وأخروا العمل كله عن الإيمان
ووافقهم على ذلك مروان بن غيلان وقيل أبو مروان
غيلان الدمشقي وأبو شمر ويونس بن عمران والفضل
الرقاشي وهؤلاء كلهم اتفقوا أنه تعالى لو عفى في القيامة
عن عاص لعفى عن كل من هو مثله وكذا لو أخرج واحداً ممن و
من النار لأخرج كل من في النار هو مثله ولم يجزموا بخروج
المؤمنين من النار واختص ابن أو غيلان من بينهم
بالقدر بأن قد جمع بين الإرجاء والقول بالقدر أي إسناد
الأفعال إلى العباد وهما اختص بالخارج من حيث إنه قال
بجواز أن لا يكون الإمام قرشياً الخامسة الثومنية
أصحاب أبي معاذ التومني من مذهبهم أن الإيمان هو
المعرفة والتصديق والمحبة والإخلاص والإقرار بما جاء به

الرسول

الرسول كله وترك بعضه كفر كترك كله وليس بعضه إيمانا
ولا بعض إيمان وكل معصية لم يجمع على أنها كفر فيقولون
في صاحبه إنه فسق وعصى ولا يقال إنه فاسق ومن ترك
الصلاة مستحلاً كفر لتكذيبه بما جاء به النبي ومن تركها
بنية القضاء لم يكفر ومن قتل نبياً أو لطمه كفر لا لأجل القتل
واللطم بل لأنه دليل التكذيب وبغضه وبه قال ابن الراوندي
وبشر المريسي وقالا السجود للصنم ليس بكفر بل هو علامة
الكفر فهذه هي المرجئة الخالصة ومنهم من جمع إليه
أي إلى الإرجاء القدر كالصالحي وأبي شمر ومحمد بن شبيب
وغيلان والله أعلم والفرقة الخامسة من كبار الفرق
الإسلامية النجارية وهم أصحاب محمد بن الحسين
النجار وهم يوافقون أهل السنة في خلق الأفعال وأن الاستطاعة
مع الفعل وأن العبد يكتسب فعله ويوافقون في نفي الصفات
الوجودية وحدوث الكلام ونفي الرؤية بالأبصار ووافقهم
على ذلك ضرار بن عمرو وحفص الفرد وهم ثلاث فرق
الأولى البرغوثية قالوا كلام الله سبحانه إذا قرئ فهو عرض
وإذا كتب بأي شيء فهو جسم الثانية الزعفرانية
قالوا كلام الله غيره وكل ما هو غيره فهو مخلوق ومنه قال
كلام الله مخلوق فهو كافر الثالثة المستدركة سموا
بذلك لاستدراكهم على الزعفرانية حيث قالوا إن كلام الله
تعالى مخلوق مطلقاً لكنا وافقنا السنة الواردة بأن كلام
غير مخلوق والإجماع المنعقد عليه في نفيه وأولناه بما
هذه الصورة حكايته أي حملنا قولهم غير مخلوق على هذا

لعله هنا كلمة غير

الترتيب والنظم متبعضة الحروف والاصوات بل هو مخلوق
على غير هذه الحروف وهذه حكاية من مذهبهم ان اقوال
من الغير كلها كذب حتى قولهم لا اله الا الله فانه كذب ايضا
والفرقة السادسة من كبار الفرق الكلامية الجبرية
والجبر اسناد فعل العبد الى الله والجبرية متوسطة اي غير
خالصة في القول بالجبر المحض بل متوسطة بين الجبر والتفويض
تثبت للعبد كسبا في الفعل بلا تاثير فيه كالاشعرية والنجارية
والضرارية وخالصة لا تثبته كالجهمية وهم اصحاب جهم بن
صفوان الترمذي قالوا لا قدرة للعبد اصلا لا مؤثرة ولا كاسبة
بل هو بمنزلة الجماد فيما يوجد منها وقالوا ايضا ان الله
سبحانه لا يعلم الشي قبل وقوعه وان علمه حادث لا في محل
وان الله سبحانه لا يتصف بما يوصف به غيره اذ يلزم منه
التشبيه كالعلم والحياة لا القدرة كما نص عليه الامدي
خلافا للمواقفة لان خيرها لا يثبت لغير الله سبحانه قدرة
ومن مذهبهم ان الجنة والنار تفنيان بعد دخول اهلهما فيهما
حتى لا يبقى موجود سوى الله سبحانه وتعالى ووافقوا المعتزلة
في نفي الروية وخلق الكلام وايجاب المعرفة بالعقل قبل ورود
الشرع والفرقة السابعة من كبار الفرق الكلامية المشبهة
شبهوا الله بالمخلوقات ومثلوه بالحادثات واجل ذلك
عدهم القوم فرقة واحدة قايلة بالتشبيه وان اختلفت اقوالهم
ومذاهبهم واعتقاداتهم فمنهم مشبهة غلاة الشيعة
كالسبائية والبنانية والمغيرية وغيرهم كما تقدم من
مذاهبهم القايلة بالتجسيم والحركة والانتقال والحلول في

الاجسام

الاجسام الى غير ذلك ومنهم مشبهة الحشوية قالوا
الباري سبحانه جسم لا كالاجسام مركب من لحم ودم لا كاللحوم
والدما وله الاعضا والجوارح ويجوز عليه الملامسة والمصافحة
والمعانقة للمخلصين الذين يزورونه في الدنيا ويزورهم
حتى نقل عن بعضهم قاتله الله انه قال اعفوني عن اللحية والفرج
وسلوني عما وراه ومنهم مشبهة الكرامية اصحاب
ابي عبد الله محمد بن كرام الذي يقول فيه قايلهم الفقه
فقه ابي حنيفة وحده والدين دين محمد ابن كرام واقوالهم
في التشبيه متعددة مختلفة غير انها لا تنتهي الى من
يقتدى به وربما يقول له فاقتصرنا على ما قاله زعيمهم
وهو ان الله على العرش من جهة العلو مماس له من
الصفحة العليا ويجوز عليه الحركة والنزول واختلفوا
ايملا العرش ام لا بل هو على بعضه وقال بعضهم
ليس هو على العرش بل هو محاذ للعرش واختلف ابعد
ابتعد متناه او غيره ومنهم من اطلق عليه
لفظ الجسم ثم اختلفوا هل هو متناه من الجهات كلها
او متناه من جهة تحت فقط او هو غير متناه في جميع الجهات
وقالوا بمحل الحوادث في ذاته وزعموا انه انما يقدر على الحوادث
الحالة فيه دون الخارجة عن ذاته ويجب على الله ان يكون اول
خلقه حيا يصح منه الاستدلال وقالوا النبوة والرسالة صفتان
قايمتان بذات الرسول سوى الوحي وسوى امر الله بالتبليغ
وسوى المعجزة والعصمة وصاحبها اي صاحب تلك الصفة
رسول بسبب اتصافه بها من غير ارسال ويجب على الله ارساله

ولا يجوز ارسال غير الرسول شرع الرسول حين ارسل مرسل فكل
مرسل رسول بلا عكس كلي ويجوز عزل المرسل عن كونه مرسلا
دون الرسول فانه لا يتصور عزله عن كونه رسولا وليس من الحكمة
رسول واحد بل هو ممتنع فلا يجوز الاقتصار عليه بل لا بد من تعدده
ويجوز امامين في عصر واحد كعلي ومعاوية الا ان امامة علي
على وفق السنة بخلاف امامة معاوية لكن تجب طاعة وعنه
له ومن مذهبهم ان الايمان قبول القلب في الازلي بلى فالايمان
هو الاقرار الذي وجد منهم حين قال الله تعالى الست
بربكم وهو باق في الكل على السوية الا المرتدين
وايمان المنافق مع كونه كايمان الانبيا لاستوا الجميع
في ذلك الايمان وان التعلق بالشهادتين ليس بايمان الا
بعد العمل والله اعلم

والفرقة الثامنة

من كبار الفرق الاسلامية **الفرقة الناجية** المستثناة
الذين قال النبي صلى الله عليه وسلم فيهم هم الذين على ما انا
عليه واصحابي فهم الاشاعرة والسلف من المحدثين واهل
السنة والجماعة ومذهبهم خال عن بدع هولا اجمعين
وقد اجمعوا على حدوث العالم الا الغلاة القائلين بقدمه
وعلى وجود الباري خلافا للباطنية حيث قالوا انه لا موجود
ولا معدوم وعلى انه لا خالق سواه خلافا للقدرية وعلى
انه قديم خلافا للمعتزلة القائلين بانه تعالى لا يوصف
بالقدم وعلى انه متصف بالعلم والقدرة وساير صفات
الكمال والجلال خلافا لنفاة الصفات وعلى انه تعالى
لا شبيه له خلافا للمشبهة وعلى انه لا ضد له ولا ند خلافا

للباطنية

والاتحاد في شي خلافا للبعض
الغلاة وعلى انه

للباطنية حيث قالوا بالهين وعلى انه سبحانه لا يقوم بذاته
حادثة خلافا للكرامية وعلى انه ليس في حيز ولا جهة
وعلى انه لا يصح عليه الحركة ولا الانتقال ولا الجهل ولا الكذب
ولا شي من صفات النقص خلافا لمن جوزها عليه كما تقدم وعلى
انه مرئي للمومنين في الاخرة بلا انطباع ولا شعاع وعلى ان
ما شا الله كان وما لم يشا لم يكن وعلى انه غني لا يحتاج في شي
الى شي ولا يجب عليه شي وعلى انه اذا ثاب فبفضله وان
عاقب فبعدله وعلى انه لا غرض لفعله وعلى انه لا حاكم
سواه وعلى انه لا يوصف فيما يفعل او يحكم بجور وظلم
وعلى انه غير متبعض ولا له حد ولا نهاية وعلى انه له
الزيادة والنقصان في مخلوقاته والمعاد الجسماني حق
وكذا المجازاة والمحاسبة والصراط والميزان وخلق الجنة
والنار وخلود اهل الجنة فيها وخلود الكفار في النار
وعلى انه يجوز العفو عن المذنبين والشفاعة حق وبعثة
الرسل بالمعجزات حق من ادم الى محمد صلى الله عليه وسلم واهل
بيعة الرضوان تحت الشجرة واهل بدر من اهل الجنة
والامام يجب نصبه على المكلفين والامام الحق بعد الرسول رسول
صلى الله عليه وسلم ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم
اجمعين والافضلية بهذا الترتيب ولا يكفر احد من اهل
القبلة الا بما فيه نفي الصانع القادر العليم او شرك او انكار
النبوة او انكار ما علم مجيئه عليه الصلاة والسلام به من
ضرورة او انكار مجمع عليه كاستحلال المحرمات التي اجمع على حرمتها

فان كان ذلك المجمع عليه مما علم ضرورة من الدين فذاك ظاهر
داخل فيما تقدم ذكره والا فان كان اجماعا ظنيا فلا كفر
بمخالفته وان كان قطعيا ففيه خلاف واما ما عداه فالقائل
به مبتدع غير كافر وللفقهاء في معاملتهم خلاف هو خارج عن
فننا هذا كذا وقع في المواقف بشرحه للسيد ونسئل الله
سبحانه اللطف اذا وقفنا بين يديه للحساب وان يرزقنا
الثبات الذي لا يبقى معه ارتياب وان لا يحول بيننا وبين
الصواب وان لا يفرق بيننا وبين نبينا محمد صلى الله عليه وسلم
يوم تتقلب فيه القلوب والابصار وان يصلح نياتنا ويطهر
سرائرنا من سائر الاوضار وان يصلي ويسلم عليه وعلى
آله واصحابه من المهاجرين والانصار صلاة وسلاما دائما
بدوام ونفوذ ما تعاقبت الافلاك بالادوار ولا حول
ولا قوة الا بالله العلي العظيم وهو حسبنا ونعم الوكيل
وكفى وسلام على عباده الذين اصطفى والله اعلم
قال مؤلفه رحمه الله ورضي عنه وارضاه وجعل
الجنة متقلبه ومثواه وكان الفراغ في جمعه
انسلاخ محرم الحرام فاتحة شهور السنة
الخامسة والعشرين بعد الالف من الهجرة
النبوية على صاحبها الصلاة
البهية والسلام بالدوام
البينة وعلى اله واصحابه
خير البرية والحمد
لله رب
العالمين
م م م



